

**La política de adaptación de la
Compañía de Jesús en China**

Huiling Luo

**Dissertação de Mestrado
em
História do Império Português**

Outubro 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História do Império Português.

Orientador: Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa

*(...) entre estas nações que são tão apartadas das
nossas e têm leis e costumes tão diferentes é
necessário entrar com a sua para sair com a
nossa acomodando-se a elas (...)*

Duarte de Sande S.J.
Macau, 16 de Janeiro de 1596

AGRADECIMIENTOS

Agradezco de todo corazón las enseñanzas de todos los profesores y profesoras durante la parte lectiva del Máster. Ha sido muy importante para mí el poder completar mi formación acerca de la historia de las relaciones entre los pueblos ibéricos y China a través del estudio de este programa. De seguro esta experiencia enriquecerá mi línea de investigación académica. Por ello, doy las gracias a este cuerpo docente por su ayuda, su amabilidad y su paciencia.

Asimismo, me gustaría dar las gracias a todas aquellas personas cercanas a mí que me han ayudado de alguna manera a poder completar este programa, que desde el principio fue un gran reto dada la circunstancia de mi desconocimiento inicial de la cultura y de la historia de Portugal. Cada una de ellas ha aportado algo para que pudiera progresar. Gracias.

Finalmente, quisiera dar las gracias a mis compañeros académicos chinos que se esfuerzan por establecer lazos culturales entre China e Iberia a través de la investigación y del intercambio de conocimiento. Son para mí una fuente de inspiración y un ejemplo que alienta mi perseverancia.

RESUMEN

Después de la fundación de la Compañía de Jesús, con el objetivo de rehabilitar el antiguo esplendor y prestigio de la Santa Sede y construir la “Cristiandad”, los misioneros jesuitas empezaron sus caminos hacia Oriente. Sin embargo, se abrió un enconado debate en torno a cuál podría ser la estrategia más eficaz para la Evangelización del Oriente. Liderados por el padre Francisco Javier, un grupo de jesuitas abogaban por la “política de adaptación” en las actividades evangélicas: aprender el idioma indígena, conocer la cultura local y seguir las costumbres de los habitantes. Mientras tanto, la introducción de conocimientos científicos occidentales debía ser un método para que la población indígena comprendiera la superioridad de la civilización europea para atraer a la gente a la comunidad del Señor.

En la primera etapa de aplicar la “política de adaptación”, se lograron éxitos considerables. Dos figuras que han de destacar: Matteo Ricci y Diego de Pantoja, a pesa de que éste ha sido siempre minusvalorado en la historia de comunicación Oriente-Occidente. El viaje de Matteo Ricci y Diego de Pantoja a Beijing fue exitoso en sentido de abrir la puerta y vía de comunicación con el emperador chino; sin embargo, aún no fue un triunfo total en la evangelización. En los siguientes años, los jesuitas seguían buscando maneras de integración en la sociedad china, tener comunicaciones frecuentes con los intelectuales confucianos, etc.

La “política de adaptación” se trataba de una manera pacífica en la difusión de las doctrinas de Dios. Sin embargo, esta estrategia no significó un consenso entre todos los misioneros en el Oriente. En el caso de China, la Evangelización se encontraba con enormes dificultades en la etapa inicial del proceso, entre los motivos principales, se encontraba la singularidad de la cultura y mentalidad china frente los misioneros europeos, la complejidad de la difusión ideológica en una tierra inmensa con un poder absolutamente centrista, empero, siento una causa interna para la iglesia Católica, los conflictos internos entre las diferentes órdenes religiosas también fue una razón predominante que impedía los pasos de Evangelización en China. Los misioneros jesuitas que llegaron a la tierra de Ming en los siglos XVI y XVII, desempeñaron un papel pionero en las comunicaciones científicas entre China y el Occidente.

ABSTRACT

The Jesuit missionaries began their journey to the East after the founding of the Society of Jesus and their main objective was to rehabilitate the ancient splendor and prestige of the Holy See and build "Christianity. However, a bitter debate started about what could be the most effective strategy for the Evangelization of the East. A group of Jesuits, led by Father Francisco Javier, supported the "policy of adaptation" in evangelical activities which meant learning the indigenous language, learning about the local culture and following the customs of the inhabitants. Meanwhile, the introduction of Western scientific knowledge should be a method for the indigenous population to understand the superiority of European civilization, so that local people could be voluntarily attracted to the Lord's community.

In the first stage of applying the adaptation policy considerable success was achieved. Two figures must be mention here: Matteo Ricci and Diego de Pantoja, despite the fact that they have always been undervalued in the history of East-West communication. The trip of Matteo Ricci and Diego de Pantoja to Beijing could open the door and way of communication with the Chinese emperor. However, it was not yet a total triumph of evangelization. In the following years, the Jesuits continued to seek ways of integration into Chinese society.

The "policy of adaptation" was a peaceful way of spreading the doctrines of God. However, that strategy was not supported by all the missionaries in the East. In the specific case of China, Catholic Evangelization encountered enormous difficulties in the initial stage of the process. The main reasons of those difficulties were the uniqueness of Chinese culture and mentality and the complexity of ideological diffusion in such an immense country - a country with an absolutely centrist power. Moreover, the internal conflicts between the different religious orders in the Catholic Church were also a predominant reason that prevented evangelization in China. It should be also noted that the Jesuit missionaries who arrived in the land of Ming played a pioneering role in the scientific communication between China and the West.

Palabras clave: China, Compañía de Jesús, "política de adaptación"

Key words: China, Jesuit missionaries, "policy of adaptation"

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I: Inicio de la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús.....	3
1. Reflexión sobre la colonización en Latinoamérica.....	7
2. Experiencia de evangelización en Goa y Japón.....	9
3. Las complejidades de la evangelización en China.....	11
3.1 La tardanza de la evangelización en China y el motive.....	11
3.2 Los primeros obispos en China.....	12
3.3 Otras particularidades de Oriente.....	14
4. El inicio de la “política de adaptación religiosa”	16
Capítulo II: Llegada de los misioneros jesuitas a China.....	19
1. Francisco Javier.....	20
2. Matteo Ricci.....	22
3. Diego de Pantoja.....	24
4. La primera misión china en Beijing.....	28
Capítulo III: Avances y éxitos en China gracias a la “política de adaptación”	31
1. Buenas relaciones con los letrados chinos.....	31
2. Jesuitas en China: “confucianos occidentales”	33
3. Obras en distintos idiomas escritas por los jesuitas en China	36
4. Comunicaciones tecnológicas.....	40
Capítulo IV: Discordia por la política adaptación del cristianismo en China.....	49
1. Perspectiva de Diego de Pantoja sobre la evangelización en China.....	49
1.1 Estudiar chino, usar vestimenta china y seguir protocolo chino.....	49
1.2 Las actividades evangélicas de Diego de Pantoja.....	51
2. Diferencia entre de Pantoja y Longobardi.....	53
3. Desde la “Política de adaptación” hasta la “Discordia por el protocolo”	61
4. Incidente de Nanjing y sus impactos.....	63
4.1 Causas del “Incidente de Nanjing”	64
Capítulo V: Complejidades de la localización de cristianismo en China	68
1. Control político por parte de la Corte Ming.....	68
2. Factor social: pensamiento confuciano, choque con la costumbre matrimonial, culto a los antepasados y no a divinidad, etc.....	72
3. Dificultad por el idioma.....	77
Conclusiones.....	79
Bibliografía.....	82

Introducción

El gran descubrimiento geográfico del siglo XV inauguró el proceso de integración global. La apertura de nuevas rutas marítimas fomentó el comercio internacional entre diferentes pueblos, se iniciaron consecuentemente intercambios mercantiles y materiales entre los cinco continentes. A su vez, las conquistas y actividades expansionistas de los colonizadores occidentales causaron un encuentro sin precedente entre las civilizaciones del Oriente y el Occidente, lo cual conduciría a una comunicación de gran dimensión entre diversas índoles. Esta integración a esfera mundial, en sentido tanto material como espiritual, produjo grandes repercusiones en ambas sociedades, la oriental y la occidental en concreto.

Las actividades evangélicas en el Oriente tenía sus características completamente distintas en comparación con la situación en otros continentes, sobre todo, el caso de China era una peculiaridad destacada. En el caso concreto de China, la Evangelización católica se encontraba con enormes dificultades en la etapa inicial del proceso, entre los motivos principales, se encontraba la singularidad de la cultura y mentalidad china frente los misioneros europeos¹, la complejidad de la difusión ideológica en una tierra inmensa con un poder absolutamente centralista, empero, siendo una causa interna para la Iglesia Católica, los conflictos internos entre las diferentes órdenes religiosas también fue una razón predominante que impedía los pasos de Evangelización en China. En el presente trabajo, procuramos hacer un breve estudio sobre los motivos, la evolución y las prácticas de la “política de adaptación” iniciada por la Compañía de Jesús en la tierra china, así como sus fracasos finales, las causas, la repercusión dejada en la historia de comunicación Oriente-Occidente.

¹ Sobre este aspecto, George H. Dunne tiene su comentario en su libro:

“The problem of finding Chinese words with which to express Christian ideas was one of the most difficult encountered by Ricci. It were clearly futile to look for words in the Chinese vocabulary which would immediately signify the Christian concept. How, for example, could one expect to find a Chinese word signifying ‘grace’ in the sense in which it was understood in Roman Catholic theology when such a concept was foreign to the Chinese mind?”

Ver DUNNE, George H, *Generation of Giants: The First Jesuits in China*, Editorial Burns & Oates, London, 1962, p.282.

Es bien sabido que desde el principio de la expansión imperial portuguesa, la religión formaba ya una parte muy importante de las acciones exteriores. La fe cristiana fue favorecida a gran medida a los conquistadores portugueses para “legitimar” sus actos, puesto que les ofrecieron una justificación espiritual a las actividades expansionistas. En este sentido, el lema de la Evangelización servía como una dinámica y al mismo tiempo una protección para la colonización portuguesa durante los siglos XV y XVII.

Quizá, la actitud de Portugal, igual como la de España, fueron especiales en ese campo en comparación con otros conquistadores europeos. Citando las palabras del historiador inglés Arnold Joseph, quien nos revela que en el siglo XV cuando la civilización occidental y la oriental se conectaban como resultado del gran descubrimiento geográfico, *“las culturas traídas por los comerciales occidentales y los fundadores del imperio fueron muy variadas. El primer auge fue empujado por los españoles y portugueses que procuraron exportar su propia civilización, con la religión incluida. Para todas las civilizaciones, la religión es la esencia de la misma²”*. El peso de Lisboa fue fundamental porque precisamente fueron los portugueses que comenzaron de manera activa la propaganda y difusión de sus pensamientos en las colonias. No obstante, debido a las diferencias de condiciones locales, cada tierra también presentaba distintas características y complejidades cuando se ejercían prácticas difusoras. El caso de China tenía su propia peculiaridad relevante.

² Ver TOYNBEE, Arnold Joseph & TOYNBEE, Philip, *Comparing Notes: A Dialogue across a Generation*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1963. Citado por el libro traducido al chino, 《人类与大地母亲》(*Ren lei yu da di mu qin*), traductor XU, Bo (coords.), Editorial Popular de Shanghai, 1992, p.659. La traducción al castellano es de la autora.

Capítulo I

Inicio de la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús

La reforma religiosa desarrolló rápidamente en Europa Occidental y Septentrional, en seguida azotó el predominio de la Iglesia católica en Roma. Con objetivo de impedir el avance del movimiento reformista de la religión, la Santa Sede se vio obligada a ejercer una transformación interna y consiguientemente una campaña contra-reformista. Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Compañía de Jesús, tenía la iniciativa de inyectar la vitalidad en las actividades de Contrarreforma y rehabilitar el esplendor y prestigio antiguo de Santa Sede. Orientada por estos objetivos, la Compañía de Jesús empezó a enviar misioneros hacia el Oriente para realizar la Evangelización.

Sin duda alguna, la Compañía de Jesús tenía una función insustituible en el proceso de evangelización. Loyola tenía la iniciativa de inyectar la vitalidad en las actividades de Contra-reforma y rehabilitar el esplendor y prestigio antiguo de Santa Sede. Desde el momento de su fundación, la Compañía de Jesús representaba un alto grado de combinación entre el centralismo y la flexibilidad, de esa manera, se garantiza que los misioneros jesuitas enviados a distintas tierras pudieran tomar diferentes medidas propagandistas, siempre y cuando fuesen favorables para el fin evangélico; al mismo tiempo, la administración central desde el núcleo de la orden también podía mantenerse vigente durante todas las etapas de sus actividades. Se realizó la gestión central y coordinación a través de los informes anuales y cartas de comunicación. Por ejemplo, el propio Ignacio de Loyola escribió en la vida más de 8.000 cartas, además, redactó *Ejercicios espirituales* que daba orientación a los monjes jesuitas³.

La Compañía de Jesús destaca el concepto de “obediencia”, lo cual exige una ignorancia completa de sus propios deseos y juicio. La voluntad de la Iglesia sustituye

³ Ver PO-CHIA, Hsia R., *The World of the Catholic Renewal, 1540-1770*, Edition of Pennsylvania State University, 2005, p.31.

la voluntad individual, mientras tanto, la obediencia a las instrucciones de los superiores es una de las características más rigurosas de la orden. Como lo que se comenta claramente en la *Biografía del Fundador de la Compañía de Jesús: San Ignacio Loyola*⁴, “Los jesuitas como si fueran unos cuerpos muertos, llevados a donde les mandaran, tratados como quieran, o como si fueran un anciano con bastón, estuviera donde estuvieran, fuese por lo que fuese, obedecería a la voluntad del dueño y serviría al dueño.”

Además de una propia educación espiritual, bajo la bandera de construir una Cristiandad, la Compañía de Jesús empezó a enviar misioneros hacia el resto del mundo. Por ejemplo, Francisco Javier marchó de Lisboa en 1540 y empezó su experiencia épica hacia el Oriente. Desde ese momento, muchos misioneros siguieron sus pasos y llegaron a las tierras lejanas fuera de Europa. Por lo tanto, se puede llegar a la conclusión de que, las actividades de la Compañía de Jesús en el ultramar constituían el episodio más importante en el gran escenario de la causa de Evangelización.

La diferencia de la evangelización en distintos continentes es un tema interesante. La unión indisoluble entre la Cruz y la Corona, según Boxer, era la aplicación de *Patronado Real*⁵ de la Iglesia en el Ultramar. Como lo bien sabido, durante siglos el catolicismo era la religión predominante de todos los Estados europeos, la cual durante el desarrollo, con absorber las culturas clásicas griegas y romanas, poco a poco ya formaba parte de la vida social, mientras tanto, la Iglesia se había convertido en el símbolo de unificación espiritual, por lo tanto, tenía un poder e influencia absolutos. Con el gran descubrimiento geográfico, se ofreció una nueva perspectiva también para la difusión del cristianismo, ya que de repente entró en la visión de Europa una enorme variedad de pueblos, con sus propias culturales y creencias. Las cuales, para la Iglesia, significaría una inmensa oportunidad para la misión de Evangelización. Dada la inseparable vinculación entre la ideología europea y

⁴ Se trata de la traducción propia de un libro en chino: 《耶稣会会祖圣依纳爵传》, Editorial Guangqi, Taiwán, 1984, p.107.

⁵ Sobre este tema, además del libro de Boxer, también contamos con CARMO, Antonio, “Portuguese Eastern Patronage, The Portuguese Mission in China and Macau”, en *Encounter of Cultures, Eight Centuries of Portuguese Mission Work*, Foundation Banco, Comercial Portugues, 1996, pp.91-94.

la religión, no sería difícil entender que la expansión de la Iglesia sería un proceso simultáneo cuando se realizaba la conquista y colonización. En este contexto histórico, el *Patronato real* que anteriormente ya estaba sufriendo una decadencia gradual de influencia, volvió a reemerger en las nuevas colonias de Portugal y Español: África, la India, América⁶.

Recordando la afirmación que mencionamos anteriormente, la Iglesia católica portuguesa realizaba las actividades evangélicas de acuerdo con las índoles variadas de cada territorio. En general, se clasificaban en dos grupos: primero, las zonas donde la fuerza colonizadora portuguesa no podía llegar directamente, por ejemplo, China continental, el resto de Japón fuera de Nakasaki, los países de Sudeste Asiático, una parte de la India, etc.; segundo, las colonias portuguesas, por ejemplo, Goa, Macao, Malaca antes de la ocupación holandesa, unas ciudades brasileñas, etc. De todas formas, pese a que Macao pertenece al primer grupo, demuestra ciertas características especiales.

El proceso de conquista en América fue mucho más salvaje en comparación con otros continentes, una manera más habitual fue destruir todo lo aborígen y construir un reinado completamente inspirado por el modelo ibérico. Esta forma de colonización determinaba que la difusión religiosa en América fue muy necesaria y al mismo tiempo más fácil de llevar a cabo.

Una demostración evidente de esta influencia religiosa profunda en la vida cotidiana de los ciudadanos era la celebración de procesiones y eventos religiosos. Miremos el ejemplo de la ciudad de Salvador en la costa oriental de Brasil, desde el momento de la fundación, el primer gobernador Tome de Sousa ya empezó a organizar grandes procesiones religiosas, sobre todo después de que los jesuitas enviados a la ciudad descubrieron que las actuaciones de argumento religioso sería una manera excelente para atraer a los habitantes indígenas a participar en sus actividades evangélicas. Desde ese momento, el municipio y la Iglesia local comenzaron a organizar periódicamente eventos de contenido religioso según el calendario cristiano. También se ampliaba la variedad de temas, que en el comienzo fueron solo la fiesta de

⁶ Ver LACH, Donald F. & KLEY, Edwin J, *Asia in the Making of Europe*, Vol. 1, University of Chicago Press, 1971, p.230.

Cuerpo de Cristo, la Fiesta de Santa Isabel, la fiesta de Guardia Ángel y la fiesta de San Juan Baptista; no obstante, a partir de los finales del siglo XVII y los comienzos del siglo XVIII, se sumaron el Día de San Francisco Javier, el Día de San Sebastián, el Día de San Felipe, el Día de Santiago, el Día del patrón de la ciudad, etc⁷.

Debido a la gran distancia entre España y América, con el fin de impedir que la Iglesia Americana se convirtiera en una fuerza independiente, el rey de España aumentó su control sobre la Iglesia Americana. Carlos I, sucesor de los Reyes Católicos, formó el “Consejo de Indias” y ordenó que los asuntos religiosos de América fuesen controlados directamente por este⁸.

Aquí lo que mencionamos se refiere al contenido básico del “Patronato regio” en el caso particular de los reyes de España y de Portugal. Sin embargo, el “Patronato regio” fue un producto concreto de una época especial de la Historia, y no sólo una herramienta del dominio de las monarquías ibéricas. Por un lado, la influencia de la Reforma Protestante hizo que el poder y el prestigio de Roma se habían reducido brutalmente. Por el otro, en esa época, España y Portugal se habían convertido en las dos principales potencias coloniales de Occidente. En las regiones descubiertas y conquistadas, el Papa tuvo que ceder su potestad a los reyes de España y Portugal. Al mismo tiempo, tanto España como Portugal establecieron un sistema de integración entre Iglesia y Estado a partir del “Patronato regio”. De esta forma, en la época de la expansión colonial en Asia, África y Latinoamérica, la familia real y la Iglesia fueron interdependientes, de modo que la “espada” y la “cruz” se combinaron; al mismo tiempo, como el “Patronato regio” permitía al Estado controlar e intervenir en los asuntos de la Iglesia, se potenció el conflicto entre monarquía y eclesiásticos. De la misma manera, cabe destacar que el “Patronato regio” también causó conflictos entre las Iglesias en relación al choque entre distintas nacionalidades dentro de las misiones en Oriente. Este fue el principal problema que se encontraron los misioneros europeos después de llegar a Oriente, especialmente estuvo presente durante toda la duración de la misión en China.

⁷ Ver SCHWARTZ, Stuart B., “The King’s Procession: Municipal and Royal Authority and the Hierarchies of Power in Colonial Salvador”, en BROCKEY, L.M., (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, pp.177-181.

⁸ KONETZKE, Richard, *América Latina: Época Colonial*, Madrid, Siglo XXI, pp. 205-207, la edición china es: 理查德·科涅茨科：《拉丁美洲：殖民时代》，西班牙，1974年版，第205-207页。

En 1565, la familia real española encontró una nueva ruta para llegar a las “islas de especias” en el Océano Pacífico. López de Legazpi y su flota salieron desde el puerto de Barra de Navidad, navegando hacia el Oeste llegando a las islas Filipinas. Filipinas, donde estaban cerca de China y con una posición estratégica importante. De esta forma, las autoridades coloniales españolas se encontraron con una base ideal para la empezar a establecer un “Reino Católico Oriental”.

1. Reflexión sobre la colonización en Latinoamérica

El proceso de integración global que se había iniciado con los descubrimientos geográficos, es el que corresponde con el periodo que nos ocupa. La apertura de nuevas rutas marítimas de navegación fomentó el comercio internacional entre diferentes pueblos y dio lugar al inicio de intercambios mercantiles entre los distintos continentes. Las conquistas y la expansión de los colonizadores europeos permitieron del mismo modo un encuentro sin precedente entre las civilizaciones Occidental y Oriental y, dando lugar a un intercambio cultural de dimensiones incomparables a todos los niveles. En un sentido tanto material como espiritual, esta integración a esfera mundial, tuvo grandes repercusiones tanto para las sociedades del Este como para las del Oeste.

El rápido desarrollo de la Reforma Protestante que se había alcanzado en Europa Occidental y Septentrional, había puesto en cuestión el predominio de la Iglesia Católica romana. La Santa Sede se vio obligada a realizar una transformación interna como consecuencia, y con el objetivo de impedir el avance del protestantismo, cuya consecuencia sería el movimiento de la Contrarreforma. Ante este choque doctrinal, Europa entró en una etapa sin precedentes de crueles y continuas guerras religiosas a raíz de la lucha contra la herejía.

El convertir esta orden religiosa en una de las piedras esenciales del movimiento de la Contrarreforma, era el propósito de la fundación de la Compañía de Jesús de Loyola. Loyola puso gran énfasis en la estrategia misionera de la Compañía de Jesús para completar esta misión histórica. La forma en que los jesuitas se pudieran enfrentar a las culturas indígenas en regiones no cristianas se había convertido en el

centro de las preocupaciones de Ignacio de Loyola en América, debido a que el uso de la fuerza militar había demostrado ser un completo fracaso para obligar a los indígenas a creer en el cristianismo empleando la asimilación cultural. Por ello, envió a los jesuitas a regiones extranjeras como Irlanda⁹ o Abisinia, les dio la instrucción de adaptarse a la cultura y a las costumbres locales. Sin embargo, de Loyola todavía no tenía un planteamiento sistemático y directrices específicas sobre cómo adaptarse a las culturas propias en este tipo de regiones. Esto significa que el líder religioso tenía una mera idea preliminar sobre la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús, o, en otras palabras, solo un esquema general.

El misionero jesuita Fr. George H. Dunne S.J. nos explica en el prólogo de su libro *Generation of Giants: The First Jesuits in China* que durante la época de descubrimiento, muchos reyes tenían un gran sentido de obligación de extender la Cristiandad. Justo por este motivo sería viable y necesario promover a Santa Sede otorgar su apoyo al plan de expansión imperial¹⁰. Como la motivación y al mismo tiempo una vía de conquista, sin duda alguna, el proceso de la evangelización presentaban características variadas a raíz de la situación local. Pese a que el sueño de Cristiandad fue fascinante de los misioneros enviados a América, en la práctica, se solía producir efectos muy lejos de la iniciativa.

En América la intervención europea estaba acompañada por una gran crueldad sangrienta. Las conquistas en el nuevo continente, que recurrían a la violencia y armas, habían comprobado el fracaso rotundo de obligar la convicción a la fuerza. En África, las fuerzas conquistadoras tenían con acudir al apoyo de los caudillos de tribus, ejerciendo una co-reinado sin destruir completamente las instituciones aborígenes. En la India, una civilización también milenaria, al principio la colonización y evangelización

⁹ NOTA DEL TRADUCTOR: Evidentemente Irlanda, cristianizada en época romana por San Patricio, no era una “región no cristiana”. En este caso, la acción misionera de los jesuitas no estaba pensada para “evangelizar” el territorio, sino para contrarrestar los efectos que en Irlanda, territorio vasallo del rey de Inglaterra, podía tener la ruptura anglicana realizada por Enrique VIII.

¹⁰ Ver DUNNE, George H, *Generation of Giants: The First Jesuits in China*, Editorial Burns & Oates, London, 1962, p.8. El texto original en inglés es: “It is impossible to doubt the genuine religious zeal of many Spanish and Portuguese rulers of the Age of Discovery. They were men of strong and ardent faith with a high conception of their obligation to extend the Kingdom of God. It was the realization of this fact which prompted the Holy See to give its support to the Enterprise.”

fueron bastante tolerantes, sin embargo, esa resignación con las costumbres nativas se convertía luego en una eliminación a esfera mayor, lo cual constituía una destrucción masiva para la cultura y tradición local. Por ejemplo, el dominicano Fr. Duarte Nuñez, después de su viaje a Goa, escribió a Lisboa proponiendo *“eliminar la costumbre de culto a los ídolos hindúes, hacer desaparecer los templos locales y sustituirlos todos por iglesias católicas”*¹¹.

En esa circunstancia, dentro de la Compañía de Jesús se abrió un debate enconado en torno a cierta estrategia eficaz de Evangelización en el Oriente. Antes de llegar a la tierra china, los misioneros habían tenido experiencia evangélica en Japón, otro pueblo con profunda influencia confuciana en aquel entonces, de ese modo, la misión china ya estaba psicológicamente preparada para una situación completamente distinta a lo que conocían anteriormente.

2. Experiencia de evangelización en Goa y Japón

La conquista y evangelización en el Oriente presenta las peculiaridades de acuerdo con sus propias características. El cronista franciscano Fray Paulo Da Trindade escribió en su libro *Conquista Espiritual do Oriente*¹² sus observaciones en los siguientes términos:

*“Las dos espadas del poder civil y el poder eclesiástico estaban siempre tan juntas en la conquista del Oriente, que rara vez encontramos que una fuera utilizada sin la otra; las armas sólo fueron usadas para la conquista con el derecho que les daba la predicación del Evangelio, y la predicación sólo sería útil cuando fue acompañada y protegida por las armas”*¹³

¹¹ Ver Mundadan, A. Mathias, *History of Christianity in India*, Vol. 1 , Church History Association of India, 1989, pp.461-463.

¹² El libro también se conoce con el título en inglés: *Spiritual Conquest of the East*. Se terminó en Goa en 1638.

¹³ Ver BOXER, Charles Ralph, *The Portuguese Seaborne Empire (1415-1825)*, op.cit., p.228. El texto original es:

De hecho, Boxer también señaló que, en Goa los portugueses ejercieron una evangelización de estilo “más palo que zanahoria”. Esta manera como una medida a que acudieron los conquistadores portugueses experimentaba una modificación global de acuerdo con el desarrollo de influencia metropolitana. Ha de señalar que al principio se veía una buena convivencia entre el cristianismo y el hinduismo, que ni se prohibir los rituales locales, ni se criticaba públicamente las costumbres ya existentes, con una sola excepción que es la abolición de la tradición “Suttee”; sin embargo, a medida que se intensificaba la confrontación entre la Iglesia y los movimientos de reforma religiosa, la actitud de Santa Sede hacia otras religiones empezó a ser más rigurosa.

En 1536 se estableció la Inquisición en Portugal, lo cual cambió radicalmente el ambiente religioso en las colonias portuguesas en la India. Entre los años 1540 y 1560, se destruyeron masivamente los templos hindúes y las mezquitas musulmanas. A pesar de que se prohibieron actos violentos que obligaron la convención en cristiano, en la práctica sería muy difícil de conseguir. Luego se construyó la Inquisición de Goa, lo cual convirtió la situación más grave aún. Adicionalmente, en ese momento el Imperio Portugués ya contaba con una amplia extensión de colonias en el Ultramar, y la fidelidad del monarca portugués frente a la Santa Sede condujo que la influencia del catolicismo se extendía de manera sin precedente. Debido a la riqueza y la gran fertilidad de la tierra asiática, muchos cleros vivían en el Oriente a largo plazo, en vez de mantener solamente una estancia temporal. También se observaba una admiración absoluta hacia los sacerdotes, hubo un dicho popular del entonces que *“el peor clero es mejor que un creyente común y corriente.”*¹⁴

“The Franciscan chronicler Fr. Paulo da Trindade, writing his ‘Conquista Espiritual do Oriente’ (Spiritual Conquest of the East) at Goa in 1638, observed: ‘The two swords of the civil and the ecclesiastical power were always so close together in the conquest of the East that we seldom find being used without the other; for the weapons only conquered through the right that the preaching of the Gospel gave them, and the preaching was only of some use when it was accompanied and protected by the weapons.’”

¹⁴ Ver GU, Weimin, *In the Name of God and Profit. History of Early Expansion of Portuguese Empire (1415-1700)*, Social Sciences Academic Press (China), Beijing, 2013, versión en chino 《“以天主和利益的名义”——早期葡萄牙海洋扩张的历史》, 顾卫民 (著), 社会科学文献出版社, 北京, p.122.

3. Las complejidades de la evangelización en China

En el caso concreto de China, la Evangelización católica se encontraba con enormes dificultades en la etapa inicial del proceso, entre los motivos principales, se encontraba la singularidad de la cultura y mentalidad china frente los misioneros europeos¹⁵, la complejidad de la difusión ideológica en una tierra inmensa con un poder absolutamente centrista, empero, siento una causa interna para la iglesia Católica, los conflictos internos entre las diferentes órdenes religiosas también fue una razón predominante que impedía los pasos de Evangelización en China.

3.1 La tardanza de la evangelización en China y el motivo

En comparación con otras tierras, el proceso de localización de la Evangelización en China fue mucho más paulatino. Pensamos que las causas podría deberse a, primero, la diferencia cultural, filosófica y tradición del país de destino; segundo, la colisión muy presente entre las diferentes fuerzas que estaba en el escenario, citando como un ejemplo, los conflictos entre el *Patronato real* y la *Congregación Sagrada*, las pugnas entre el patronato portugués y su contrapeso español, las disputas entre los jesuitas y los mendicantes, los disgustos entre los misioneros portugueses y los franceses, entre otros; tercero, una interpretación complicada de los monjes europeos sobre los ritos, junto con el rechazo natural de la sociedad china hacia el catolicismo “foráneo”, también formaban parte de esta gran complejidad. Como consecuencia del conjunto de estos factores, la Evangelización en China sufrió un tardío en el inicio del proceso.

¹⁵ Sobre este aspecto, Dunne tiene su comentario en el libro citado:

“The problem of finding Chinese words with which to express Christian ideas was one of the most difficult encountered by Ricci. It were clearly futile to look for words in the Chinese vocabulary which would immediately signify the Christian concept. How, for example, could one expect to find a Chinese Word signifying ‘grace’ in the sense in which it was understood in Roman Catholic theology when such a concept was foreign to the Chinese mind?”

Ver DUNNE, George H, *Generation of Giants:..., op.cit.*, p.282.

En la primera mitad del siglo XVII, se produjeron unos cambios tanto del Estado como de la Iglesia. Por la parte de Estado, la Monarquía Hispánica experimentó una decadencia de poderío marítimo enfrentaba el desafío de países emergentes; mientras que por la parte de la Iglesia, desde los finales del siglo XVI la Santa Sede empezó a realizar una nueva administración para las Iglesias en el Ultramar, porque con el tiempo se había puesto cada vez más evidentes las desventajas del sistema *Patronato real*. En 1622, se estableció la *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe*, que se encargaría la administración de los asuntos misioneros en todo el mundo, con especial atención a las regiones fuera de Europa. En el mismo momento, el Papa Gregorio XV publicó el *Inescrutable Providencia Divina Arcano*. Después de su fundación, la *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe* desempeñaba un papel de oposición frente al *Patronato real*, porque no estaba convencida del derecho de nominación que tenían los reyes portugueses a los misioneros que irían al Oriente, considerándolo como una interferencia del poder civil a asuntos religiosos, a pesar de que también estaba consciente de que esa forma fue confirmada anteriormente por el mismo Papa.

3.2 Los primeros obispos en China

En 1658, el Papa Alejandro VII nombró a tres obispos de *vicariato apostólico* para encargarse de los asuntos de Evangelización en el Extremo Oriente, con una atención especial hacia China. Todos ellos pertenecían a la *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe*: Francois Pallu¹⁶, Lambert de la Motte e Ignatius Cotelendi¹⁷. La carta de nombramiento se titulaba *Super Catheram*, en la cual, se exponía claramente que los obispos apostólicos sólo obedecerían a la Santa Sede y la *Congregación Sagrada*, mientras que no les condicionarían las interferencias provenientes de las diferentes órdenes católicas ni de los Estados. La idea fue consolidada posteriormente

¹⁶ Según Samul H. Moffet, Francois Pallu era el único entre los tres que realmente llegó al destino de misión, aunque falleció unos pocos meses después de entrar en la provincia de Fujian de China. Ver su libro *A History of Christianity in Asia (1500-1900)*, Vol.2, American Society of Missiology Society, Orbis Books, 1998, pp.90-91.

¹⁷ Ver GU, Weimin, *In the Name of God and Profit. History of Early Expansion of Portuguese Empire (1415-1700)*, Social Sciences Academic Press (China), Beijing, 2013, versión en chino 《“以天主和利益的名义”——早期葡萄牙海洋扩张的历史》，顾卫民（著），社会科学文献出版社，北京，pp.358-361.

por la Santa Sede. El 7 de junio de 1674, el Papa Clemente X expidió *In Apostolicae Dignitatis*¹⁸, lo cual además de afirmar la competencia del obispo apostólico, también indica claramente que sería ajeno al control de los obispos bajo protección del *Patronato real*. Con estos dictámenes, se notaba evidentemente la intención de la Iglesia de liberarse del *Patronato real*.

En 1696, cuando Santa Sede se enteró de que el rey portugués iría a incluir la administración religiosa de toda China bajo el control de los tres obispos: de Macao, de Nanjing y de Beijing, el Papa Innocent XIII decidió tratar de manera independiente el tema de Evangelización en China, sin hablar con el monarca portugués, además, dio una gran cantidad de financiación a la *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe* en concepto de la construcción del sistema de Vicariato apostólico.

Los españoles establecieron una nueva ruta a través del océano Pacífico desde Manila hasta Acapulco, para consolidar la colonización de Filipinas y también para llegar a China y Japón desde este archipiélago. Tomando como base su experiencia en América, la familia real Española mandó funcionarios y misioneros de México a Filipinas a través del llamado “galeón de Manila”. En 1578 se construyó la primera parroquia, y ya en 1595 había tres. En 1585, el número de nuevos clérigos alcanzó los 400, y en 1591 el número se había incrementado hasta llegar a los 667¹⁹. Desde que los misioneros españoles llegaron a Filipinas procedieron en seguida a predicar las doctrinas cristianas a los “infieles” para modificar sus costumbres y ajustarlas a los usos cristianos. El gran objetivo de los misioneros del archipiélago seguía siendo la misión en China, ya en el siglo XVII, el número de misionero en Filipinas era de 250 personas, y unos 600.000 isleños se habían convertido al catolicismo²⁰. Mientras se cristianizaba a los filipinos, no obstante, durante la dinastía Ming existían restricciones a la entrada de extranjeros en el país. El único canal para entrar a China era, por tanto,

¹⁸ La versión original en latín se consulta en Collectance S. Congr. de Prop. Fide Vol. I, Ann. 1622-1866, NN. 1-1299, Roma, 1907, pp.60-61, citado por ZHENG, Tianxiang, *Documentos históricos de Luo Wenzao* (Gregorio Lopez), p.94. El libro está en chino y la traducción del título es de la autora, cuya versión original en chino es: 郑天祥, 《罗文藻史集》 (*Luo wen zao shi ji*) .

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ BOXER, C. R., *The Church Militant ...*, p. 60, la edición china es: 博克舍: 《军事教会与伊比利亚的扩张》, 第 60 页.

a través de Macao. Por este motivo, los misioneros españoles intentaron entrar en la isla.

3.3 Otras particularidades de Oriente

Los conflictos entre las órdenes y los choques entre los misioneros de los diferentes países, era la principal preocupación de Valignano durante su estancia en Japón por eso tuvo mucho cuidado para evitarlo. En 1580, hubo un debate entre los jesuitas sobre si se permitiría la entrada de otras órdenes en Japón, ante el rápido expansionismo del cristianismo. Valignano no expresó claramente su opinión, sino que escribió las opiniones de las dos partes en el informe presentado al Papa.

En su encíclica publicada en 1585, decidió que la misión en Japón sólo podía ser realizada por la Compañía de Jesús²¹, por lo tanto el papa Gregorio XIII creyó que no sería una decisión idónea permitir la entrada de otras órdenes en Japón.

La esencia fue la implementación del aislamiento, Tomando las estrategias utilizadas por Valignano como base los consejos de Ruggieri sobre la misión en Japón. Esto ayudó a mitigar los conflictos, pero no ayudó a solucionarlos es decir, se procedió a separar a los misioneros de diferentes órdenes o de la misma congregación provenientes de diferentes países. Además, estas medidas eran contrarias al espíritu “universal” del fundador de la Compañía, de Loyola, pero en esta época y esas circunstancias resultaban inevitables.

Para que desarrollar las actividades misioneras en el Oriente, uno de los objetivos de Loyola fue nombrar a Francisco Javier como “Enviado Especial del Papa”, para que este pudiese sistematizar la idea de la “política de adaptación” y probase su aplicabilidad a través de la acción misionera en estos territorios. El mérito histórico de Francisco Javier, en este sentido, radica en que consiguió este objetivo, y estableció una serie de principios básicos para la “política de adaptación”. Quedaba por ver si los principios establecidos por Francisco Javier para la “política de adaptación” se podían aplicar realmente o no solo a los países del Oriente.

²¹ DUNNE, George H., *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1962, p. 229. La edición china es: 邓恩：《一代巨人：明末中国耶稣会士的故事》，印第安纳，1962年版，第229页。

El propósito de la estancia en Japón de Francisco Javier era el de convertir a todo el país a cristiano a través de la convención al Emperador. Por ello, a finales de agosto de 1550 comenzó su viaje hacia Kyoto. Después de pasar por Hirado, Hakata, Shimonoseki y Yamaguchi, llegó al destino en enero de 1551.

Se dio cuenta de que el Emperador de Japón carecía de poder real, y que todo el país estaba dividido entre los distintos señores feudales (*daimyō*), que eran los gobernantes *de facto* de sus dominios. Una vez allí, Francisco Javier vio que Kyoto estaba lleno de soldados y bandidos, y que la sociedad estaba sumida en un completo caos. En esas circunstancias, era imposible alcanzar la meta de cristianizar todo Japón a través del Emperador. Años después, Francisco Javier salió de Kyoto para ir a Sakai, y luego volvió hacia Yamaguchi. Francisco Javier se había percatado de que los japoneses estaban familiarizados con el aspecto pobre de los monjes budistas, y se mostraban indiferentes ante estos, y en su trato con las autoridades locales, recurrió a una nueva estrategia: aparecer en eventos sociales en nombre de la sociedad oficial de misioneros del virreinato indio, y bajo la identidad del obispo de Goa. Por ello, solo conseguiría buenos resultados si presentaba obsequios y asumía una identidad noble y respetable, si deseaba obtener el derecho de dialogar con gobernadores y funcionarios locales en plena igualdad, así como un título. En otras palabras, resaltar la propia condición social y ofrecer regalos había comenzado a convertirse en una parte importante de la estrategia misionera de Francisco Javier en Oriente²².

Francisco Javier, durante su actividad evangelizadora en Japón también descubrió que el mayor obstáculo para la difusión del Evangelio de Cristo era que una considerable parte del pueblo japonés era budista. Era imposible ganarse el respeto y la confianza de los japoneses para convertirlos al cristianismo sin una refutación dogmática de los principios del budismo, y menos aún conseguir el prestigio social necesario para hacerlo. Francisco Javier, más tarde, recordaría que cada vez que prevalecía en sus debates con los monjes budistas, los japoneses que habían abrazado el cristianismo se mostraban felices y emocionados²³. Debido además a que los japoneses tenían en alta estima la ética y la moral, Francisco Javier también exigió que

²² *Ibidem*, p. 299.

²³ *Ibidem*, pp. 299-300.

los misioneros enviados a Oriente fueran de excelente moral, preservaran su pureza y fueran dignos de ser un modelo para los demás²⁴. Sin embargo, para derrotar al otro en debate, el misionero debía tener conocimientos y preparación. Por lo tanto, el padre jesuita propuso a de Loyola que los futuros misioneros enviados a Oriente fuesen “frailes de lecturas”, que pasaran por unas pruebas, y que obtuvieran la aprobación del propio Ignacio de Loyola²⁵.

Francisco Javier volvió a la India el 20 de noviembre de 1551, con estos planteamientos, y durante esa etapa comenzó a reflexionar sobre un nuevo asunto: la cristianización en China.

5. El inicio de la “política de adaptación religiosa”

La figura del jesuita español Francisco Javier (1506-1552), fue importante en la coyuntura de reajuste interno de cara al inicio del Movimiento Misional Oriental, y es cuando aparece el conocido, y primer enviado papal en llegar al Oriente. El padre Javier consiguió transformar sus experiencias en una serie de principios y prácticas concretas que debían favorecer la actividad evangélica, entre las que se incluían el aprendizaje de los idiomas indígenas, el conocimiento de las culturas locales y adaptarse a sus costumbres, partiendo de la base de sus investigaciones y estudios en países como la India y Japón. La introducción del conocimiento científico occidental debía permitir a la población indígena comprender la superioridad de la civilización cristiana, de modo que pudiesen ser atraídos de manera voluntaria a la comunidad del Señor como siguiente paso. Esta doctrina, basada en usar medios pacíficos para lograr la cristianización y en el acercamiento de los misioneros a la cultura local, sería conocida más adelante en los escritos sobre la historia de las Misiones de la Iglesia Católica como la “política de adaptación”.

El fundador de la Compañía de Jesús, el español Ignacio de Loyola, se convirtió en uno de los motores principales de las actividades de la Contrarreforma. Con el objeto de rehabilitar el antiguo esplendor y prestigio de la Santa Sede, la Compañía de

²⁴ *Ibídem*, p. 370.

²⁵ *Ibídem*, pp. 365-380..

Jesús empezó así a enviar misioneros hacia Oriente, para proceder a su Evangelización. De esta forma, la difusión de la Cristiandad en estos territorios se convirtió en una tarea que fascinaría a los misioneros españoles. Dentro de la Compañía de Jesús se abrió un enconado debate en torno a cuál podría ser la estrategia más eficaz para la Evangelización de Oriente. Debido a que la violencia de la colonización en América había demostrado el fracaso rotundo que suponía la imposición de las creencias por la fuerza.

Ignacio de Loyola, para conseguir esta meta, de convertir la Compañía de Jesús en la fuerza fundamental del movimiento contrarreformista, concedió gran importancia a las estrategias evangélicas de la Compañía, en especial, prestaba mucha atención a las experiencias fracasadas en América que tenían otras órdenes católicas: los franciscanos, los dominicos, los agustinos, etc. En su mente estaba muy presente la cuestión de cómo llevar a cabo la adaptación del cristianismo en América. En 1542 cuando el Papa Paulo III envió a los jesuitas a abrir zonas misioneras en Irlanda, Ignacio de Loyola les dejó una instrucción de adaptarse a las costumbres locales²⁶.

Ignacio de Loyola ya tuvo un esbozo de la “política de adaptación”, que pone en evidencia que, en su momento y en tiempo posterior fue su compatriota y compañero Francisco Javier quien introduciría los principios específicos y sistemáticos.

Conviene conocer la figura de Francisco Javier. Nació el 7 de abril de 1506 en el Castillo de Javier, provincia de Navarra. Es importante para entender la evolución de la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús. Su padre Juan de Jasso era asesor particular del rey y su madre María Azpicueta Javier era hija de una familia noble. Durante su infancia en el Castillo, pese a que solía tener contactos con caballeros de espíritu marcial, por inclinación natural esquivó la carrera militar, ingresando a los dieciocho años en el Colegio de Santa Barbe de París. En seguida despuntó en sus estudios, y a los veintidós años era nombrado adjunto de filosofía aristotélica en el Colegio de Beauvais, siendo considerado ya en su juventud como un precoz erudito.

²⁶ DUNNE, GEORGE H., *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades*, pp.9-10.

En diciembre de 1542 Francisco Javier llegó a Goa, ocho meses después de un duro viaje, al que designó Ignacio de Loyola el 7 de abril de 1541, para que viajara a Oriente en calidad de Nuncio Apostólico, deseando que a través de su experiencia evangelizadora en aquellas tierras llegara a sistematizar la “política de adaptación” y la hiciera operativa. En su carta dirigida a Ignacio de Loyola, Preósito General de la Compañía de Jesús, afirmaba que Goa ya era una ciudad cristianizada, y que contaba con una escuela para formar misioneros locales.

Francisco Javier se fue a Malaca a finales de 1545 y cuatro meses después a la Isla de Ambon, con el fin de obtener una mayor información sobre el progreso de las actividades misioneras en Oriente. Comenzó a dirigir su mirada hacia el Asia Oriental, después de familiarizarse con las islas del sudeste asiático,.

Debido a que las congregaciones religiosas de los diferentes países representaban a distintos intereses nacionales y objetivos coloniales, la estrategia no logró generar consenso entre todos los misioneros que fueron a Evangelizar Oriente. Por esta razón las pugnas entre los distintos estados estarían muy presentes en las actividades evangélicas en el Oriente, generando fuertes antagonismos entre misioneros de distintas nacionalidades.

Capítulo II

Llegada de los misioneros jesuitas a China

En la historia de comunicación Oriente-Occidente, entre los misioneros europeos que realizaron actividades evangélicas en la tierra de Ming, quisiéramos destacar a Francisco Javier, Matteo Ricci, Diego de Pantoja, entre otros. En la coyuntura de reajustes cruciales de la Evangelización en el Oriente, llegó a la Isla de Shangchuan el prestigioso jesuita Francisco Javier (1506-1552), quien tuvo la calidad de “Nuncio Apostólico”. Sobre la base de investigaciones y estudios realizados en países como la India y Japón, Javier consiguió sinterizar sus experiencias en una serie de principio y prácticas concretas que beneficiarían a las actividades evangélicas, cuyo contenido esencial fue el aprendizaje de los idiomas indígenas, el conocimiento de las culturas locales y la adaptación de sus costumbres originarias. Como el siguiente paso, la introducción de conocimientos científicos occidentales facilitaría a la población indígena comprender la superioridad de la civilización cristiana, de ese modo, se despertaría la voluntad de entrar “en el regazo del Señor. Debido a que la doctrina se basaba en medios pacíficos en la cristianización y el acercamiento de los misioneros a la cultura local, se registraría en las obras de la historia de la Evangelización con el término de la “política de adaptación”.

En la primavera de 1600, Matteo Ricci, había llevado casi 20 años de permanencia en China y tenía ya las primeras experiencias de la propaganda evangélica en esa tierra. Ricci quisiera conseguir el objetivo de “convertir todo el Imperio²⁷”, creía firmemente que la conversión del emperador al cristianismo sería el método más eficaz de convertir todo el pueblo. En cuanto a las vías para conseguir esta meta, después de realizar un estudio previo, los misioneros creían que antes de convencer al emperador chino, se debería complacerle, y para ello, la mejor herramienta sería ofrecerle “obsequios exóticos” occidentales. Creemos que este

²⁷ Ver RICCI, Mateo, S.J., *Costumbres y religiones de China*, versión castellana de su obra *Della Entrata della Compagnia di Giesú e Christianità nelle Cina*, Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres, Argentina, 1985, p.17.

pensamiento provendría de su observación durante muchos años de permanencia en la tierra china, una sociedad en que se presta suma atención al protocolo y gestos de cortesía.

En mayo de 1600 Diego de Pantoja y Matteo Ricci comenzaron su viaje hacia Beijing por la ruta del Gran Canal, llevando consigo los obsequios que se entregaría al emperador Wan Li. Después de superar todas las dificultades en el camino, en enero del año siguiente, los jesuitas llegaron a Beijing, la capital de la Dinastía Ming. De veras los “tributos” les ayudaron a conseguir la gran simpatía del emperador. Como premio, consiguieron no sólo el prestigio extraordinario de “ser recibidos en audiencia” simbólica por el emperador, quiere decir, saludar al trono de dragón del Emperador Wan Li; sino también el permiso de residir en Beijing y entrar en la Ciudad Prohibida sin aviso previo. La noticia llegó a la Santa Sede, estos logros obtenidos por los jesuitas produjeron gran repercusión en el mundo europeo, pues fueron considerados como un triunfo esencial para el plan de evangelización en Oriente.

1. Francisco Javier

Francisco Javier comprobó progresivamente la profunda influencia de China en la cultura japonesa, Asimismo, cuando se encontraba en Japón, se dio cuenta que ésta era un país con productos en abundancia y una civilización floreciente. Por consiguiente, Francisco Javier se decidió ir a China a propagar el evangelio: *“Si procuamos desarrollar el catolicismo de nuestro Señor Jesús, China será una base más efectiva. Una vez que los chinos cran en el catolicismo, esto contribuirá a que Japón abandone las doctrinas existentes y órdenes religiosas.”*²⁸ después de regresar a la India, el 20 de noviembre de 1551, inmediatamente Francisco Javier presentaría al Obispo de Goa su plan de ir a China a presentar sus respetos al Emperador, siéndole concedida la autorización necesaria.

A bordo de la nave “Santa Cruz”, Javier llegó a la isla china Shangchuan, En agosto de 1552, donde los residentes chinos de la costa y comerciantes portugueses se dedicaban al contrabando. Estando en la isla, Javier comenzó a darse cuenta de que su

²⁸ Ídem.

intención de difundir el Evangelio en China se toparía con dificultades, porque el Gobierno de la dinastía Ming controla rigurosamente la inmigración de extranjeros. Sin embargo, este hecho no frenó su determinación, y comenzó a planificar con detalles su incursión furtiva en China. No obstante, poco después Francisco Javier caería repentinamente enfermo de gravedad, y fallecería en la isla Shangchuan la noche del 2 al 3 de diciembre.. Sin embargo, el proyecto de evangelizar toda China, un imperio de civilización milenaria, que Francisco Javier no pudo realizar en su vida, se convertía en sueño y una meta importante que atrae a misioneros occidentales durante generación ; en especial, las ideas concluidas a base de sus actividades evangélicas en Japón también fue considerado como una doctrina para sus seguidores.

En 1519 Javier fue beatificado por la Santa Sede Católica Romana, en virtud de sus méritos de la evangelización de Oriente, y canonizado por el Santo Padre Gregorio XV en 1622,. Así, se convertiría después del fundador de la Compañía, Ignacio de Loyola en el segundo jesuita, en gozar de ese honor especial.

Valignano, tuvo mayor convicción a través de aquella inspección en Oriente, de que la pertinencia de la “política de adaptación” propiciada por Javier. Ya en Macao planteó incluso que la propagación evangélica en China debía ser una “sinización”, es decir, adaptándose a las costumbre concretas del país, se puede afirmar que este punto de vista constituyó un nuevo aporte a la “política de adaptación”. Valignano instruyó a Michele Ruggieri y Matteo Ricci para que “penetraran” en la sociedad china para llevar a cabo la conversión del país.

Sin embargo, sus conocimientos sobre este país provenían de leyendas y deducciones hechas sobre la situación de China a través de la extrapolación de las circunstancias reales observadas en Japón, porque Francisco Javier nunca llegó a pisar la China continental. Por ello, la estrategia de este jesuita para evangelizar el Oriente se basaba simplemente en unos principios ideales, de los cuales ya hemos hablado anteriormente, esto quiere decir que Francisco Javier solo tenía un vago conocimiento y una percepción incompleta de la China de aquel entonces. ¿Serían esos planteamientos adecuados para las circunstancias nacionales de China? Por otro lado, durante este periodo histórico, no solo de Francisco Javier sino también los otros

misioneros que estaban participando en actividades de difusión del cristianismo en Oriente carecían de muchos conocimientos acerca de la situación de China. Al final, lo que era necesario era un proceso práctico en el largo plazo para comprobar y verificar la validez de estos principios e ir concretándolos gradualmente, convirtiéndolos de esta manera en un plan estratégico que deberían obedecer todos los misioneros en China. Por ello, después del estudio de los efectos de los grandes descubrimientos geográficos sobre el movimiento misionero, la evolución de las estrategias de las actividades misioneras promovidas por los países occidentales se puede considerar uno de los temas más importantes en la historiografía de la propagandística cristiana. Esto provocaría diferencias en la concepción sobre China que a su vez generarían naturales discrepancias en cuanto a la estrategia correcta a seguir para la evangelización de China e incluso una abierta y grave oposición entre sectores de opinión.

2. Matteo Ricci

A los finales del siglo quince, cuando los misioneros empezaron sus acciones evangélicas hacia el Oriente, se encontraron con un territorio completamente desconocido, con costumbres, tradiciones y condiciones culturales completamente diferentes. Teniendo en cuenta los éxitos y fracasos de las experiencias propagandistas en otros continentes, dentro de la Compañía de Jesús se abrió un debate enconado en torno a cierta estrategia eficaz de Evangelización en el Oriente. Iniciada desde Francisco Javier, un grupo de misioneros jesuitas eran partidarios de reconocer la importancia de la cultura local y aproximarse a ella, como objetivo de facilitar a la población indígena comprender la superioridad de la civilización cristiana y convertirlos en creyentes. Esta doctrina se basaba en medios pacíficos en la cristianización y el acercamiento de los misioneros a la cultura local, por lo tanto, se definió con el término de la “política de adaptación religiosa”.

Siguiendo la orientación de Javier y superando todas las dificultades, en enero de 1601, Matteo Ricci llegó a Beijing, la capital del imperio chino. Con la ayuda de los “tributos” occidentales y la recomendación de los letrados chinos, se consiguió un gran encanto del emperador chino Wanli. Como premio, consiguieron no sólo el prestigio extraordinario de “ser recibidos en audiencia” por el emperador, sino también el

permiso de residir en Beijing y entrar en la Ciudad Prohibida sin ser llamados previamente. Estos logros obtenidos produjeron gran repercusión en el mundo occidental, siendo considerados como un triunfo importante para la causa evangélica, y para Ricci, fue una experiencia esencial para entender la importancia de adaptarse a la cultura confuciana de China.

Durante los años de esforzarse para abrir el camino en china, Ricchi estudiaba constantemente el idioma chino e intento tener comunicaciones directas y frecuentes con los oficiales de la Corte Ming. Escribió la obra *Sobre la Amistad*, el primer libro suyo redactado en chino, en el cual nos contó sus reflexiones sobre este tema. El libro se escribió completamente en chino, con un lenguaje eminentemente culto, quiere decir, el mismo que utilizaban los intelectuales chinos en la comunicación cultural y cotidiana. Esta metodología ganaba enseguida la cercanía del círculo intelectual chino, que posteriormente favorecería enormemente en la difusión de la obra dentro de la clase élite de la Corte Ming.

Matteo Ricci llegó a Macao el 7 de agosto de 1582, y estableció la primera iglesia de la Compañía de Jesús en China, en Zhao Qing Junto con Michele Ruggieri. Alonso Sánchez como compañero de orden, buscaría, a su vez, obtener el permiso oficial para entrar a Beijing a través de Ricci. Así, podía ver al emperador chino para que le otorgara la concesión de la misión en China. Ante la autoridad china, Ricci solicitó el permiso para que Sánchez pudiera visitar China.

Macao era el único puerto de exportación de productos chinos, y esta estaba monopolizada por Portugal. Sin embargo, la administración portuguesa creía que los españoles no sólo querían conseguir el permiso de la misión en China, sino que también intentaban establecer relaciones comerciales con el Imperio asiático, lo que perjudicaría los intereses comerciales lusos. Por lo tanto, los portugueses informaron oficialmente a Matteo Ricci de que no era “conveniente que España consiguiera la oportunidad de visitar al Emperador chino. Este honor debe pertenecer a los portugueses. Cuando sucedió este problema y debía decidirse entre el rey de España o el de Portugal, el Papa Alejandro VI había fallado a favor de los portugueses. Aunque ambos reinos están bajo el mismo rey (el rey católico al que se refieren es el rey Felipe II de España), el Papa aún prefiere que cada país administre sus propios asuntos y está

prohibido que uno interfiera el poder o los privilegios anteriores del otro.”²⁹ Después de recibir este serio aviso, Matteo Ricci no consideró conveniente comunicarse con el gobierno chino para que Sánchez viajase a China. Además, la administración de Macao presentó un informe al gobierno chino contra los españoles, por lo que Sánchez tuvo que cancelar su plan de ir a China³⁰.

Creemos que eso se debería a que el Emperador Wanli llevaba años sin conceder la audiencia en el Palacio, por lo tanto, se había eliminado todas las ceremonias de este estilo. En la carta de Diego de Pantoja al Arzobispo Luis de Guzmán, igual que las memorias de Matteo Ricci, no se hacía mención del procedimiento protocolar. Sin embargo, para el tema de tributos, haría falta los documentos oficiales. Aún se ha guardado el ejemplar adjunto que escribió Matteo Ricci.³¹

3. Diego de Pantoja

Cuando Emanuel se convirtió en rector del Seminario de Macao, los nuevos cambios de la situación internacional le llevaron a rehacer la organización del personal mejorando las de que Ruggieri y Valignano. Siendo jesuita, Emmanuel Diaz “el Joven” fue un buen observador con habilidad política. Matteo Ricci había hablado muy bien del talento de Emanuel y dijo de él que era “*inteligente, activo y conoce muy bien sobre los asuntos de China*”³². Así, mandó a de Pantoja, a pesar de ser jesuita español,

²⁹ RICCI, Matteo, *Regni chinensis descriptio*, volumen I, p.186. La edición china es: 《利玛窦中国札记》，上册，第 186 页。

³⁰ *Ibidem*, pp.183-186.

³¹ RICCI, Matteo, *Obras Completas de Matteo Ricci*, tomo IV, pp.549-552.

“El vasallaje Atlántico” Matteo Ricci presenta el memorial al trono: La motivación del memorial es por la entrega del tributo, que mi país está situado en la tierra ajena y nunca había pasado la entrega. Había escuchado la cultura y enseñanza del Imperio Celestial, pensaba que con un poco que podría presenciar, ya me bastaría para sentirme satisfecho en esta vida. Por lo tanto, me despedí de mi patria navegando tres años en el barco, la ruta más que cuarenta mil kilómetros, al final llegué a Guangzhou. Por no contar con traductores, era como un mudo, así que permanecí en Zhaoqing y Shaozhou quince años aprendiendo la lengua china. De esta manera, conocí las obras clásicas de los antiguos eruditos de este país y también aprendí de memoria textos seleccionados de ellas, de esta manera, logré entender algunos aspectos esenciales de sus pensamientos. Luego atravesé las montañas, pasé por Jiangxi y llegué a Nanjing, donde me quedé cinco años más. Allí pensaba que el Imperio Celestial da bienvenida a la gente que venga desde el extranjero, motivo por el cual decidí acudir a la Corte. Aquí presento unos objetos que traigo desde mi país...”

³² RICCI, Matteo, *Obras completas de Matteo Ricci* (4), p.306.

a la misión en China: Al mismo tiempo, el 14 de diciembre de 1582 las autoridades de Macao reconocieron oficialmente al rey español Felipe II como rey de Portugal; sin embargo, como hemos mencionado antes, Felipe II había prohibido a las autoridades coloniales españolas en Filipinas mandar misioneros españoles a Macao. Así mismo, de Pantoja había llegado a Macao en barco a través de Goa. Esto le daba un estatus distinto a de Pantoja respecto a los misioneros que llegaban a China desde México y Filipinas, lo que significa que estaba admitiendo y observando con todo cuidado el “Patronato regio” portugués. Por ello, el conflicto en Macao entre España y Portugal se había apaciguado. En estas condiciones, los portugueses de Macao veían de forma diferente a de Pantoja respecto a los españoles de Filipinas. Emanuel sabía que Matteo Ricci podía guiar bien a de Pantoja por en la misión y facilitar la conversión del grupo de los misioneros en China en familia multinacional, lo que resultaría muy significativo para la misión en el Oriente. Por lo tanto, se puede decir que mandar a de Pantoja a China supuso un nuevo impulso para mejorar las relaciones en la misión en el Oriente y evitar los conflictos internos. Por último y lo más importante, de Pantoja fue a China como asistente de Matteo Ricci.

Por ello, cuando obtuvo permiso para ir a China, se puso muy contento y empezó preparase para su viaje. Como hemos mencionado, de Pantoja aún no era consciente del conflicto entre nacionalidades existente en el seno de la misión en Oriente.

En la época de su estancia en el Colegio de Macao donde Pantoja residió era el Colegio de San Pablo, llamado por los habitantes locales “San Ba Si”, cuya construcción se inició en 1565. En allí, el Colegio tenía una magnitud considerable de entre ciento cincuenta y doscientos seminaristas. Se decía que “los pasajeros en las calles son casi todos de San Ba Si.”³³ Con los esfuerzos de Valignano y Ruggieri, el Colegio disponía ya de un buen número de libros sobre la situación en China, con ellos, de Pantoja se entregó a la preparación intelectual para su viaje pronto.

Diego de Pantoja pudo finalmente reunirse con Matteo Ricci a su llegada a Nanjing, lo que fue de importancia transcendental para la misión evangélica en China.

³³ Ver YIN, Renguang & ZHANG, Rulin, Registros de Macao, Editorial de Educación Superior de Cantón, 1888, Tomo II, p.63, su libro original en chino es: 印任光、张汝霖：《澳门纪略》，广东高等教育出版社 1988 年版，下册，第 63 页.

Nanjing era también un centro político además de su importancia geográfica, así explicó de Pantoja en su carta al Arzobispo de Guzmán. Más de doscientos años atrás, la ciudad fue la capital y desde allí el emperador gobernaba todo el imperio. Luego en el año 1421, la capital se trasladó de Nanjing a Beijing. No obstante, allí se mantuvo el sistema anterior del gobierno compuesto por seis ministerios. Una parte considerable de los parientes de la familia real y de la nobleza, seguían residiendo en Nanjing, al igual que un gran número de mandarines de distintas categorías. Los contactos con esas personas influyentes presumiblemente les ayudaron a encontrar una canal para acercarse al emperador de China. Precisamente por su importancia estratégica y por su emplazamiento geográfico y condición de centro político, que De Pantoja contó al Arzobispo de Guzmán que Matteo Ricci prestaba mucha atención a la misión evangelizadora en Nanjing.³⁴ Según él, todo marcha bien. Los padres han hecho amistad con algunos funcionarios de alto rango, ligados familiarmente con el propio Emperador y sus parientes, así como personalidades del mundo intelectual. Por estos motivos, los sacerdotes empezaron a ser bienvenidos en la alta sociedad china, y frecuentemente recibían invitaciones a banquetes, además de visitas de personajes de gran prestigio. Éstos consideraban que los misioneros eran igualmente hombres cultos, contaban con muchos libros y atesoraban grandes virtudes, además, habían traído de sus propios países artefactos curiosos que hasta entonces eran desconocidos por los chinos. Gracias a la cortesía que les rendía la alta sociedad china, los mandarines de grado inferior y la gente común los trataban mucha reverencia, de manera que nadie se atrevía a dirigirles la palabra faltando la educación debida o haciendo comentarios irresponsables sobre ellos.³⁵

Ya que los misioneros habían logrado el reconocimiento de la élite social y la residencia legal, al poco de su llegada a Nanjing, Pantoja hizo su presentación en público. Desde aquel momento se inicia la larga trayectoria de su predicación evangélica en China.

Matteo Ricci, por su profundo conocimiento de la sociedad China y sus observaciones, detectó una gran inclinación que sentía la alta sociedad china por los

³⁴ *Ibidem*, p.6.

³⁵ *Ibidem*, pp.9-10.

“objetos exóticos”, entonces previó que si se lograban ofrecer regalos occidentales al Emperador Wanli, sería muy posible que éste, por curiosidad, quisiera presenciar la gracia de este instrumento musical extranjero, y entre los tributos traídos por Cattaneo y Pantoja desde Macao, se incluía un clavicordio. Por eso, consideró que, antes de entrar en Beijing, debería de haber algún jesuita que supiera tocarlo. Ignacio de Loyola había prohibido el coro y la ejecución musical tradicional durante la celebración de la misa, con el objetivo de evitar la distracción de los creyentes, y a su vez, para distinguir la Compañía de otras órdenes religiosas. Sin embargo, teniendo en cuenta la situación especial en China, Ricci tomó la decisión de recurrir a la música occidental para emplearla como un canal para promover la evangelización³⁶. De Pantoja aceptó con gusto la sugerencia de Ricci y comenzó su aprendizaje que duró cuatro meses.³⁷ No obstante, el autor del presente libro considera que el tiempo de aprendizaje no pudo ser superior a tres meses, puesto que de Pantoja llegó a Nanjing en marzo y partió de allí en mayo del mismo año. Durante ese periodo de tiempo, de Pantoja no solo aprendió a tocar el clavicordio, sino que también conformó una concepción más realista sobre la “política de adaptación” y su puesta en práctica en la evangelización en China, Ricci, que no tenía talento para la música, propuso entonces que de Pantoja aprendiera la técnica de ese instrumento musical y la teoría de la armonía de Cattaneo, experto en el clavicordio y en armonía musical.

Diego de Pantoja tuvo otro éxito con repercusión internacional: la petición conseguida de un terreno para la tumba de Matteo Ricci. En el arquitrabe de la puerta principal de la sepultura de Ricci, estaban inscritos dos caracteres chinos “Qin Ci” (御賜), lo cual significaba “munificencia imperial”. El gobernador de Beijing de ese momento también envió una placa conmemorativa con la inscripción de “Mu Yi Li Yan”, lo cual significa: *A quien vino a China con admiración por su fama y gloria, y escribió ilustres obras en chino*. Sin duda alguna, la otorgación de terreno para la tumba de Ricci y el solemne entierro fueron también considerado como un progreso histórico de la causa evangélica en China. En 1633, Nicolás Trigault se llevó a Europa los escritos legados por

³⁶ 史景迁：《利玛窦的记忆之宫》，traducción al chino del libro SPENCE, Jonathan D., *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Estados Unidos, 1984, p.197

³⁷ 裴化行：《利玛窦评传》，上册, traducción al chino del libro BRNARD, R.P. Henri, *Le Père Mathieu Ricci et la société chinoise de son temps*, Tomo I, p.308.

Mateo Ricci, cuando se publicaron su diarios, agregó un capítulo titulado “Gloria eterna”.

4. La primera misión china en Beijing

Tanto para Matteo Ricci como para Diego de Pantoja, el recorrido del sur al norte por la mitad del territorio le facilitaron oportunidades de conocer de cerca la situación real del país; las visitas a la Ciudad Prohibida y las comunicaciones con los letrados chinos le permitieron profundizar la comprensión sobre el sistema del gobierno. Mientras más conocimientos tenía sobre la realidad china, más convencidos estaban de que la “política de adaptación” propuesta por Francisco Javier sería la única manera con eficacia para que se progresara la Evangelización en China. Matteo Ricci actuaba constantemente conforme a las doctrinas de Francisco Javier, se convirtió en un ejemplo cercano por seguir. Desde ese entonces, al igual que Ricci, Pantoja también vestía como un letrado confuciano, llevaba un birrete con dos aletas flotantes, aprendía el idioma chino, estudiaba los libros clásicos, seguía los protocolos y costumbres locales y trabajaba con paciencia entre los intelectuales chinos. Estas escenas se pueden comprobar a través de los retratos dibujados por los pintores oficiales de la Corte Ming.

Sin duda alguna, el objetivo de estos esfuerzos mencionados eran progresar en el camino de “integración en el confucianismo” - “complementación con el confucianismo” - “superación al confucianismo”, quiere decir, llegar la meta de “injertar el cristianismo en el confucianismo”. De esta manera, Pantoja empezaba su integración progresiva en la sociedad china con una imagen de “confuciano occidental”. En 1602, Pantoja escribió una carta larga al Arzobispo de Toledo, Luis de Guzmán (1546-1605), con el título de la *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reino*³⁸, en la cual se hizo una disertación enciclopédica sobre la posición geográfica de China, sus montañas y ríos, los

³⁸ Ver PANTOJA, Diego de, *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reino*, Sevilla, 1605.

productos, la población, la situación general, urbana y rural, el nivel de desarrollo de la economía y el comercio, la historia, la cultura, las costumbres y las creencias religiosas del pueblo chino, su sistema de gobierno y las políticas diplomáticas, así como las interioridades de la Corte y otros aspectos.

Este documento histórico representa el conocimiento más completo y objetivo sobre China en los siglos XVI y XVII por la parte europea. Sin embargo, el propósito verdadero de abrigaba Pantoja al escribir esta epístola larga era para argumentar, mediante la descripción de la situación real en China, la certeza y racionalidad de la “política de adaptación”. Para la evangelización en el Oriente, esta obra tiene un significado importante tanto teórico como práctico. Fue por tanto objeto de alta estima y buena acogida por toda Europa. Después de su publicación en español en 1604, fue traducida a francés, alemán, latín e inglés, con una amplia difusión y repetidas reediciones.

Los misioneros reunidos en Nanjing se pusieron de inmediato a preparar su partida, procurando llegar a Beijing directamente por vía fluvial antes de que se congelaran los ríos del norte, Gracias a que Cattaneo y de Pantoja habían traído de Macao los fondos necesarios para su expedición al norte y para poder pagar los tributos al Emperador.

Ricci regaló un prisma a su amigo Zhu Shilin, asesor del Emperador. Muchos mandarines veteranos de Nanjing vieron con buenos ojos y manifestaron su apoyo al plan de Ricci de ir por segunda vez a Beijing y ofrecer tributos al Emperador. Tenían muy claro que si le ayudaban a llevar a cabo esta misión, posiblemente obtendrían la gracia del Emperador y de esta manera, se aseguraban una futura promoción. Listos ya todos los preparativos, el 20 de mayo de 1600, Ricci y de Pantoja, acompañados por dos hermanos jesuitas chinos Sebastian Fernandez (Zhong Mingren) y Emmanuel Ferreira (You Wenhui), embarcaron en Nanjing en la flota del eunuco Liu compuesta por seis "barcos-caballo", comenzando así su largo recorrido hacia el norte³⁹. Zhu, rebosante de alegría al recibir tal objeto, que era considerado entonces como un

³⁹ 裴化行：《利玛窦评传》，上册，traducción al chino del libro BRNARD, R.P. Henri, *Le Père Mathieu Ricci ...*, p.15.

tesoro muy valioso, prometió proporcionarles todos los documentos oficiales necesarios para su viaje al norte, documentos que llevarían su propia firma. Asimismo, presentó a los jesuitas a otros oficiales. Respecto a la fecha de partida desde Nanjing, según Matteo Ricci, sería el 18 de mayo⁴⁰. Asimismo, existen documentos históricos que sostenían que sería el día 19 de mayo.

Este viaje fue una oportunidad excelente para conocer de cerca este país. Diego de Pantoja apuntó todas sus impresiones de este viaje en su carta larga al Arzobispo Luis de Guzmán. Cabe destacar que, la mayoría de los informes europeos sobre China en esa época se centraba principalmente en las actividades de élite, sin embargo, Diego de Pantoja era el único que describía la vida cotidiana de la gente común. Su cercanía con la auténtica vida del pueblo chino era una de las características de esta carta larga.

⁴⁰ RICCI, Matteo, 《利玛窦中国札记》, 下册, traducción al chino de la obra: *China in the Sixteenth Century* ..., p.384.

Capítulo III

Avances y éxitos en China gracias a la “política de adaptación”

Ricci estribó fundamentalmente en trabar amistad con los letrados de las capas superiores de la sociedad china y concentrarse en escribir libros, después de empezar las actividades en Beijing. Sus obras tales como *Veinticinco Frases*, *Tratado sobre la amistad* y *Tratado sobre la idea verdadera de Dios* se difundieron ampliamente y se hicieron repetidas copias de su mapamundi. Mientras tanto, Pantoja redoblaba sus esfuerzos para aprender chino, se encargaba de presideir las misas e instruir a los catecúmenos en los conocimeintos elementales del cristianismo. Debido a la estrecha colaboración entre Ricci y Pantoja, la labor de apostolado de la Reisdencia de Beijing marchaba de forma ordenada y ofrecía prósperas perspectivas de desarrollo. Para cubrir las expectativas de una expansión continuada de su labor, Ricci, Pantoja y otros asistentes se trasladaron a una vivienda con cuarenta habitaciones cerca de la puerta Xuanwu, que luego pasaría a ser la famosa Residencia de Beijing, y así lo escribe: “*La Iglesia de Beijing está desarrollándose paulatinamente, desde la niñez a la adolescencia*”⁴¹

La experiencia práctica adquirida durante la evangelización contribuyó a enriquecerla haciéndola aún más acorde con la realidad china. A continuación, dedicaremos una mirada retrospectiva a la historia de la formación y desarrollo de esta política y al papel que jugó Pantoja en relación con ella. La causa fundamental de esta favorable evolución radicaba en que Ricci y de Pantoja aplicaban constantemente la “política de adaptación” propiciada por Francisco Javier.

1. Buenas relaciones con los letrados chinos

Mientras Ricci y de Pantoja navegaban hacia el norte, la noticia de que llevaron regalos al Emperador corrió como un reguero de pólvora. En todas las ciudades y

⁴¹ HEMRI BEMARD, R.P., *El padre Matteo Ricci y la sociedad china*, p.491.

aldeas donde arribaban, los funcionarios y las autoridades locales se subían a bordo para saludarles, contemplar los exóticos tesoros provenientes de Occidente e, impulsados por la curiosidad, conocer personalmente a estos "mensajeros" extranjeros. A su vez, los sacerdotes recibieron muchos obsequios de parte de los visitantes⁴². Estos contactos frecuentes ayudaron a los jesuitas occidentales a ampliar la influencia y la popularidad en la alta sociedad china. Desde el primer momento, la estrategia básica de la misión de Matteo Ricci en China había sido regalar tesoros valiosos al Emperador, con la intención de que creyera en Dios o al menos permitiera la misión de los jesuitas en China.

En las condiciones históricas de la época en que la Corte Ming prohibía rigurosamente la entrada de extranjeros en China, existían nada más dos opciones para que los extranjeros pudieran alcanzar la capital china: la primera, enviar directamente mensajeros a la Corte; y la segunda, aprovechando la oportunidad de entregar tributos al emperador chino, entrar en Beijing y procurar obtener así el derecho de difundir el evangelio. En su carta al Arzobispo Luis de Guzmán, fechada el 9 de marzo de 1602, Diego de Pantoja escribía que, *"teniendo en cuenta la dimensión, riqueza y abundancia de productos que poseía aquel imperio, el criterio para la selección de presentes para el Emperador no debía ser su valor, sino su novedad. A modo de ejemplo, el prisma que se ofrecía al Emperador era apreciado por los chinos como un tesoro, y estaba guardado dentro de un estuche de elaboración muy delicada, hecho artesanalmente por un maestro japonés, que valía veinte veces más que el propio presente."*⁴³ Los hechos posteriores demostraron que conseguir la sensación grata del Emperador chino ofreciéndole objetos exóticos occidentales, sería un método eficaz para lograr el derecho de residir en Beijing. De hecho, habían fracasado sucesivamente los esfuerzos de países occidentales por enviar mensajeros, de manera que el único medio posible para los misioneros era la ofrenda de obsequios al emperador. Se hicieron serias reflexiones sobre qué regalos serían los más adecuados.

Por sus buenas conductas y esfuerzos constantes, los misioneros jesuitas fueron altamente respetados en el círculo intelectual chino de esa época, de manera que fue reeditado por repetidas veces. Los misioneros jesuitas encabezados por Matteo Ricci y

⁴² *Ídem.*

⁴³ Ver PANTOJA, Diego de, *Relaciones de la...*, p.14.

Diego de Pantoja también llegaron a ser respetados por los letrados chinos confucianos que le trataron con el título ahonorario de “Zi” o “Gong”. Vemos que los éxitos se basaban en un respeto verdadero a la cultura local, por ejemplo, Ricci en su libro escribía en los siguientes términos: *“Ninguna de las civilizaciones no cristianas conocidas en Europa presenta menos errores vinculados a la religión, que China en sus tiempos más remotos. Esto es bien evidente en sus libros en los que siempre encuentro que adrarón a un supremo numen que definen como Rey del Cielo.”*⁴⁴ La comprensión y los esfuerzos de Ricci, igual como sus compañeros que tenían la misma orientación, contribuían a producir una cercanía importante para garantizar el efecto propagandista.

2. Jesuitas en China: “confucianos occidentales”

Esta política consistía en obligar a los chinos a tener un nombre portugués, hablar en portugués, vestirse como un portugués, vivir conforme a las costumbres portuguesas. El resultado de esta “lusificación” no solo deprimía a los chinos convertidos al cristianismo, sino que también producía una separación entre ellos y los chinos no cristianos, de manera que era nada favorable para la difusión de Evangelio entre los habitantes chinos. Entonces, Valignano pidió a Caludio Acquaviva, el Padre General de la compañía de Jesús de Roma que considerase cambiar la política de la “lusificación” por la “sinización”⁴⁵. China es un país con una civilización milenaria, hasta Valignano conocía paulatinamente que no podían tomar la actitud de negar todas las costumbres tradicionales de China. Al contrario, debería ser una premisa provechosa la adaptación a la cultura china. A través de aquella inspección en Oriente, Valignano vio los efectos negativos de la “lusificación” de las autoridades eclesiásticas de Macao.

Desde Javier a Valignano, habían destacado que los jesuitas deberían “adaptarse” a las culturas locales en las actividades misioneras en Oriente. Por eso, esta estrategia era denominada como la “política de adaptación” (“Policy of

⁴⁴ Ver RICCI, Matteo, *op.cit.*, p.127.

⁴⁵ *Ibidem*, p.19.

Compromise or Accommodation” , “适应”策略) en los libros de la historia católica⁴⁶.

Resumiendo el pensamiento evangélico en Oriente de Alessandro Valignano, vemos que en los aspectos fundamentales coincidía con la teoría de Francisco Javier. Es decir, ambos sostenían que, para conseguir un avance real en la difusión del Evangelio en Oriente, primero había que adaptar el cristianismo a la cultura local. En segundo lugar, en los países orientales autocráticos, lo de convertir al gobernante supremo sería muy necesario para que toda la nación adoptara el cristianismo. En tercer lugar, para lograr estos objetivos, había que entender las características culturales de estos pueblos, por lo tanto, dominar la lengua y la escritura sería un requisito primordial para la causa evangélica.

En las provincias chinas resididas, los jesuitas no dejaron de trabajar en difundir el sincretismo entre el Cristianismo y el Confucianismo entre la clase de los funcionarios y eruditos de China. Esto era así sobre todo en el caso de Matteo Ricci, que era capaz de hablar el chino y leer sus libros tradicionales en lengua local. Además, Ricci tenía conocimientos avanzados de astronomía y matemáticas europeas, lo que le hizo muy popular entre la clase intelectual de China, de modo que se puede decir que no faltaba amigos. Sin embargo, los eruditos chinos y Ricci tenían un sistema de valores totalmente diferente. La mutua admiración entre ellos no se basaba en compartir la misma fe o meta. Por su parte, los eruditos querían conocer a Ricci para compartir puntos de vista o por la satisfacción de conocer algo diferente. Por la suya, Ricci quería conocer a los eruditos para ampliar su influencia social y que ayudaran a la misión en el futuro. Es decir, no llegaron a entenderse ideológicamente. En eso, Ricci estaba consciente.

Según el estudio de Allan, el experto en Historia Católica, durante toda la vida de Matteo Ricci, hubo muchas personas famosas en China que tuvieron contacto con él. Entre ellos, hubo 14 personas con cargo de primer nivel, 10 Jinshi (维基百科释义, equivalente a la categoría de “doctor” en Occidente), 7 Juren (equivalente a “Maestro”), 300 Xiucai (equivalente a “Licenciados”), 40 miembros de la familia real y

⁴⁶ LACH, Donald F., *Asia in the Making of Europe*, tomo I, volume I, pp.262, 294, 300.

40 eunuco⁴⁷s. Lin Jinshui, un investigador chino, creó una lista de unos 130 personas de todas las clases sociales de China que tuvieron contacto con Ricci en su libro *La tabla de los amigos de Matteo Ricci*⁴⁸.

Es decir, que cuando Matteo Ricci estaba vivo, de Pantoja ya estaba bastante integrado en la sociedad china. Ítem más, después del fallecimiento de su amigo y mentor, de Pantoja siguió ampliando sus contactos para aumentar su influencia en la sociedad china. Esto era, por otra parte, fundamental en la aplicación de la estrategia de “adaptación”. Podemos decir de esta manera, que, excepto los pocos eruditos chinos que habían conocido a Ricci antes de que se reuniera con de Pantoja en Nanjing, casi todos los intelectuales que tuvieron contacto habitual con Ricci también eran amigos de de Pantoja.

En las actividades sociales de de Pantoja, también había conocido a funcionarios de clase alta, pero al final no se convirtieron en cristianos. En el contacto con ellos, de Pantoja conoció más sobre la sociedad china. Especialmente cuando encontró problemas que eran difíciles de solucionar, estos funcionarios le ayudaron a desarrollar la misión en China. Entre todos los eruditos chinos, el que tuvo más contacto tuvo con de Pantoja y que más le ayudó fue sin duda Xu Guangqi. Entre los cristianos chinos se incluían destacados intelectuales y científicos, como Xu Guangqi. Otros, aunque no eran creyentes, concedían mucha importancia al aprendizaje de los conocimientos científicos occidentales y los tomaban como ejemplo a seguir, como Li Zhizao, quienes mantenían frecuentes contactos con los padres de la Misión China.

Los obsequios y visitas eran las vías que les conducían a las casas de los letrados chinos. Sólo después de iniciar contacto con la sociedad china, Diego de Pantoja empezó a estudiar el idioma, vestir la ropa china y obedecer los protocolos locales. Todo eso sencillamente le brindaba la cualidad de tener comunicaciones con los letrados chinos, no obstante, para ganar su simpatía, aún se necesitaban otros métodos, por ejemplo, la herramienta que había recurrido Matteo Ricci: hacerles regalos con cosas novedosas que provenían del Occidente.

⁴⁷ C.W. ALLAN, Charles Wilfrid, *Jesuits at the Court of Peking*, ABC-CLIO, LLC, 1975, p. 115 (edición china).

⁴⁸ LIN, Jinshui, “La tabla de los amigos de Matteo Ricci”, publicado en la primera serie de *La Historia de las relaciones de China y los países extranjeros* (《中外关系史论丛》), pp. 117-143.

Los chinos respetaban mucho los protocolos, sobre todo, en las comunicaciones, los protocolos y presentes desempeñaban un papel de suma importancia. Se hacían regalos mutuamente para intensificar la amistad. Según de Pantoja, los chinos, *“cuando envían presentes escriben todas las cosas que envían en un paytre como los dicho, con palabras de honra; de lo cual envió también ejemplares para ver, de personas muy graves que nos enviaron presentes; y reciba el presente, o no, o en parte solamente, siempre torna a enviar otro paytre con unas tira coloradas (como hay se verá) con una letra que dice, agradezco mucho; y cuando recibe siempre da a los mozos que lo traen algún dinero: y con esto queda obligado a responderle con otro presente tan grande por lo menos.”* A través del intercambio de regalos, se promovía la amistad⁴⁹. Eso nos deja evidente que el uso de regalos era un aspecto importante de la “política de adaptación”.

Según los padres jesuitas, los banquetes en China eran muy diferentes a los en Europa. *“No comen como en nuestra tierra, ni parece que aquello se hizo para comer, sino toman por cumplimiento alguna cosilla, y muy a menudo beben con unas porcelanillas que cada una cabrá cinco, o seis dedos de vino, y en esto y en conversar pasan cuatro y seis horas en banquetes, y se tornan a casa con hambre.”* En China, *“fuera de presentes y visitas, hay combites y banquetes, que son muy ordinariamente se combidan unos a otros.”* En la carta de Pantoja hizo la descripción del banquete que se celebraba en la casa de un oficial. *“Estos cuando son muy solemnes, ponen a cada huésped dos mesas de por sí, una de carne, pescado; otra de frutas y cosas dulces. Cuando menos solemnes, una mesa a cada uno, o dos en cada mesa; hacen por estos grandes diversidad de comida bien hechas y razonables, las cuales van poniendo poco a poco para estar calientes.”*⁵⁰ El día siguiente, los invitados habían que enviar sus mozos a la casa del invitador, con un paytre de agradecimiento.

3. Obras en distintos idiomas escritas por los jesuitas en China

Después del gran descubrimiento geográfico, los europeos se daban cuenta de que conocían muy poco sobre China, ni mucho menos su idioma que era

⁴⁹ *Ibidem*, pp.110-111.

⁵⁰ *Ídem*.

completamente diferente a los indo-europeos. Debido a las peculiaridades de la lengua hablada y de la escritura del chino, de Pantoja consideraba que era más difícil aprender a leer y escribir para los chinos que para los europeos, y que era una Lástima que muy pocos europeos llegaran a asimilar los caracteres más básicos para poder comunicarse⁵¹.

Su primer libro escrito en chino, *El verdadero significado del Señor del Cielo* (*Tian Xue Shi Yi*, que posteriormente cambió su título a *Tian Zhu Shi Yi*), había sido publicado en Nanchang en 1595; y, posteriormente, publicó otro libro en chino *Sobre la amistad* (*Jiao You Lun*), que tuvo una gran acogida entre los letrados confucianos chinos. Una de las características principales de los misioneros en China era el dominio del idioma chino. El largo viaje de Nanjing a Beijing ofreció a de Pantoja una magnífica oportunidad para aprender bien esta lengua extranjera. Ya en aquel entonces Ricci era un sinólogo erudito y de gran prestigio. Muy pendiente del estudio de chino que tenía de Pantoja, Ricci deseaba que el jesuita español pudiera asumir cuanto antes la importante tarea de difusión evangélica. Además, los dos jesuitas chinos Zhong Mingren y You Wenhui, quienes en Macao se habían convertido al cristianismo, naturalmente prestaron gran ayuda a de Pantoja en su aprendizaje del idioma. Especialmente Zhong, quien había acompañado a Ricci en su primer viaje al norte, durante su regreso de Beijing a Linqing, colaboró con Ricci en la elaboración de un manual de vocabulario chino: *Significados del léxico para preguntas y contestaciones cotidianas* (*Ping Chang Wen Da Ci Yi*), que perfectamente satisfacía la necesidad de Diego de Pantoja. El eunuco Liu tenía también a su disposición un paje que hablaba perfectamente chino mandarín, por eso, lo más probable fue que el muchacho apoyó a de Pantoja en su estudio lingüístico. Posteriormente, Liu se les cedió a los jesuitas para que les acompañara y enseñara a Pantoja a perfeccionar el mandarín.

En su aprendizaje y estudio del chino, de Pantoja prestó mucha atención a las leyes de la fonética. Como es sabido, la transcripción fonética de los caracteres chinos al alfabeto latino se inició con el proyecto de alfabeto fonético chino Latinizado elaborado por Ricci en 1605. Más tarde, el padre francés Nicola's Trigault, basándose

⁵¹ PANTOJA, Diego de, *Relaciones de la...*, p.98.

en ese proyecto de alfabeto fonético chino latinizado, tras revisado y ampliarlo, completó en 1626 su obra "*Western Scholar Aid to Ear and Eye*".

En *Sobre la amistad*, Matteo Ricci hizo una buena combinación de conceptos confucianos y los occidentales, sin destacar las diferentes, sino intentar encontrar el sentido común en las morales de los dos continentes tan lejanos. La enseñanza de Confucio, se hace referencia con el pensamiento de los filósofos romanos y de Renacimiento, de manera que los refranes sobre la amistad conocidos en el mundo europeo llegarían a tener eco en los letrados chinos que crecían y se educaban en el ambiente confuciano. En 1595, cuando Ricci llegó a Nanchang, regaló el libro a los oficiales locales, como fruto de este acto, ganó la confianza de ellos, quienes en momentos posteriores le ayudarían a abrir el camino de conocer la sociedad china con mayor profundidad y realizar actividades evangélicas.

Matteo Ricci, quien actuaba constantemente conforme a las doctrinas de Francisco Javier, se convirtió en un ejemplo cercano por seguir. Llevaba un birrete con dos aletas flotantes, aprendía el idioma chino, estudiaba los libros clásicos, seguía los protocolos y costumbres locales y trabajaba con paciencia entre los intelectuales chinos. El objetivo de sus esfuerzos eran progresar en el camino de "integración en el confucianismo" - "complementación con el confucianismo" - "superación al confucianismo", quiere decir, llegar la meta de "injertar el cristianismo en el confucianismo". De esta manera, su integración progresiva en la sociedad china con una imagen de "confuciano occidental".

A pesar de que la estrategia de "política de adaptación" no logró tener un consenso entre todos los misioneros que fueron al Oriente bajo a bandera de Evangelización, no obstante, las reflexiones y prácticas realizadas por Matteo Ricci y reflejadas perfectamente en su obra *Sobre la Amistad*, sigue siendo un tesoro en la historia de comunicación entre Occidente y Oriente.

Como lo mencionamos anteriormente, la carta de Diego de Pantoja al Arzobispo de Toledo Luis de Guzmán, fechada el 9 de marzo de 1602: *Relacion de la Entrada de Algunos Padres de la Compañia de Jesus en la China* , y *Particulares Successos que*

Tuvieron , y de Cosas Notables que Vieron en el Mismo Reino respondía principalmente a dos cuestiones: ¿Qué país era China? ¿Cuál era la política más adecuada para la predicación en aquel país? A través de la carta, también podemos conocer de cerca a la visión china que tenía el jesuita español. Además, también tiene el *Tratado de los siete pecados y virtudes* y *La segunda parte de la verdadera doctrina de Dios*, que son demostraciones de los esfuerzos de Diego de Pantoja por promover la “política de adaptación”.

El *Tratado de los siete pecados y virtudes* escrito por Diego de Pantoja vio la luz en 1614. En ella, desde el ángulo de la ética y la moral, de Pantoja señala que la naturaleza humana suele engendrar siete conceptos pecaminosos, que son la arrogancia, la envidia, la avaricia, la cólera, la gula, la lujuria y la pereza, los cuales deben ser vencidos a través de las correspondientes virtudes. Esto es, con modestia sobreponer la arrogancia; con magnanimidad apaciguar la envidia; con sencillez evitar la glotonería, con integridad prevenir la lujuria, y con diligencia poner fin a la pereza. Sin embargo, el cultivo de las virtudes y la eliminación de los pecados no pueden llevarse a término únicamente apoyándose en la fuerza de voluntad de la persona, porque “*todo juicio correcto de las cosas de nuestra vida es el favor que nos da Dios. Si el hombre puede gozar de una vida rica, tranquila y longeva, si puede llegar a tener un entendimiento lúcido, esto se debe al mérito de dios. El que el hombre pueda vencer las ambiciones malsanas para convertir en un ser virtuoso se debe totalmente a Dios.*”⁵² Esto implicaría que para superar la atracción de los siete pecados era necesaria la conversión al cristianismo. En realidad, el *Tratado de los siete pecados y virtudes* se trata de una obra proselitista cuyo objetivo era realizar los propósitos cristianos.

Para exponer de forma vívida su punto de vista, Diego de Pantoja citó varias historias de las *Fábulas de Esopo* y de la *Biblia* en su *Tratado de los siete pecados y virtudes*, mostrando de esta manera una alegoría. Además, este misionero también utilizó en gran medida frases célebres y aforismos de antiguos sabios de Europa para volver más convincentes sus argumentos. Expondremos con más detalle este aspecto en los siguientes capítulos.

⁵² PANTOJA, Diego de, *Tratado de siete pecados y virtudes* - Prefacio del autor.

Se podría afirmar que el *Tratado de los siete pecados y virtudes* es la típica encarnación de la “política de adaptación”. Debido a que Diego de Pantoja destacó los puntos en común entre la ética del confucianismo y la del cristianismo, este libro se volvió emocionalmente aceptable para los intelectuales chinos al leerlo. Además, las vívidas metáforas de esta obra hacen que el libro sea muy legible. Por estas razones, el *Tratado de los siete pecados y virtudes* ganó muchos lectores entre los intelectuales chinos. En particular, algunos literatos y funcionarios con gran reputación de aquellos momentos como Yang Tingyun, Zheng Yiwei, Cao Yubian y Chen Liangcai realizaron personalmente el prólogo para este libro; Xiong Mingyu hizo la introducción, y en el volumen final se incluyó el epílogo realizado por Wang Ruchun, enriqueciendo de forma inadvertida el *Tratado de los siete pecados y virtudes*.

Otra obra importante de Diego de Pantoja fue *La Refutación* se escribió en la fase inicial del movimiento anticristiano en Nanjing. Con estos seis mil caracteres, Diego de Pantoja y su gente quisieron exponer las siguientes opiniones: primero, que la doctrina cristiana y la confuciana no sólo no estaban en contradicción ni se excluían, sino que la primera podía ser injertada en la última y complementarse mutuamente. Existía una afinidad entre el dogma cristiano y la doctrina confuciana.

4. Comunicaciones tecnológicas

Colaboraciones científicas se ha convertido en otra vía de aplicación de la estrategia. La llegada de los jesuitas en China de Ming tuvo lugar precisamente en un contexto histórico de cambios transcendentales en la sociedad china. En las postrimerías de la dinastía Ming, la economía mercantil desarrolló sin precedentes y consecuentemente condujo a una transformación estructural en la economía litoral. El crecimiento económico presentó nuevas exigencias tecnológicas, de allí que las ciencias tradicionales de China entraron en un periodo de síntesis. Fue evidente la necesidad de intensificar la investigación científica y desarrollar una nueva forma de reflexión científica, dicho de otra forma, una estricta deducción lógica. Lo aludido fue precisamente aspectos débiles de las ciencias tradicionales chinas.

Cabe mencionar que el portugués Gaspar da Cruz, el primer misionero portugués que puso un pie en la tierra de China y narró lo que veía y oía, publicando posteriormente *Tractado em que se cotam muito pol estéco as cousus da China* (*Zhong Guo Zhi*, 《中国志》) y fue un gran logro en difundir el conocimiento sobre China. Antes de Cruz, los escritos de Fernando López de Kastanjardé y Joao de Barros también trataban sobre China, pero el porcentaje era muy pequeño. Sus obras solo pueden decirse que tocaban ligeramente las condiciones nacionales de China. Sin embargo, en *Tractado em que se cotam muito pol estéco as cousus da China* de Cruz, 90% de los contenidos hablaban de China. Se puede decir que esta fue la primera monografía sobre los escritos de China después de la Era de los Descubrimientos. En *Tractado em que se cotam muito pol estéco as cousus da China*, se mencionaron la Gran Muralla China, el té, la pesca con águila pescadora, la eclosión artificial, la tipografía y los malos hábitos de las mujeres chinas en el pie. Todos estos contenidos no fueron registrados en *Viajes de Marco Polo*. Solo desde esta perspectiva, en comparación con la época de Marco Polo, *Tractado em que se cotam muito pol estéco as cousus da China* ha logrado ciertos progresos en términos de comprensión de las condiciones nacionales de China.

Después de da Cruz, otra persona occidental que visitó China fue Martin de la Rada, el sacerdote de Osters de España. Nació el 20 de julio de 1533 en Pamplona, España. Tuvo una educación completa a temprana edad. No solo se considera un misionero cristiano comprometido, sino un científico sobresaliente. En 1565, este mismo saltó a las Filipinas con Ragusbi y posteriormente participó en las actividades misioneras en la isla filipina. Mientras tanto, comenzó a considerar el tema de la cristianización en China.

En este momento importante, cuando los eruditos chinos estaban buscando encontrar nuevos avances en la ciencia tradicional, es cuando llegaron los misioneros a China. La geometría euclidiana y los experimentos científicos que trajeron con ellos (por ejemplo, de Pantoja utilizó un gráfico para determinar la latitud urbana, la extracción de la esencia de las medicinas y el uso de los equipos de agua Xiong San Ba) fueron útiles para el desarrollo de la ciencia china.

Cuando el antiguo cortesano de Ming, Xu Guangqi, renunció a su cargo oficial y viajó a Tianjin, colaboraba y aprendía de otros eruditos como Li Zhizao, SunYuanhua y aquellos intelectuales chinos entusiasmados por la ciencia, que se encontraban en Beijing, al mismo tiempo que realizaba intercambios académicos con misioneros como Diego de Pantoja, Sabatino de Ursis y Emmanuel Diaz “el Joven”. Esto resultó en el clímax del intercambio cultural entre Oriente y Occidente entre los años 1610-1615. Debido a estos logros en el ámbito científico, algunos académicos occidentales llegaron a denominar este periodo histórico como la “Revolución científica de China a principios del siglo XVII”⁵³.

En este periodo histórico, gracias a los esfuerzos conjuntos de los intelectuales chinos y los misioneros como Diego de Pantoja, se crearon dos centros de experimentación científica, uno en Beijing y otro en Tianjin. El grupo avanzado de los eruditos chinos quería solucionar todos los problemas técnicos que habían encontrado en el desarrollo económico a través de la investigación científica. Al mismo tiempo, también se preocupaban por el destino nacional y la seguridad del Estado. La invasión de las potencias coloniales occidentales en los países y sitios circundantes al Imperio causó su inquietud. Sin embargo, ya no se podía explicar la situación internacional con el sistema mundial establecido en torno a la teoría de China como el centro del mundo. Por eso, ellos tenían ganas de conocer al mundo exterior. El mapamundi y los libros sobre la Historia o la Naturaleza del mundo exterior que trajeron Ricci y de Pantoja despertaron el interés de los eruditos, y esa fue otra razón importante por la que Ricci y de Pantoja fueron bienvenidos entre la clase alta de China.

Al mismo tiempo de difundir conocimientos científicos occidentales, hacer propaganda del sistema y moda en la sociedad europea, de esta manera, a ganar la posición de dialogar de manera igualada con los letrados chinos en su propia tierra. Mediante las comunicaciones con letrados chinos, Diego de Pantoja se enteró de que China tenía una historia de más de cuatro mil años⁵⁴. No obstante, los intelectuales chinos se sentían muy orgullosos por su propia cultura, y la consideraban superior a las

⁵³ *International Institute for Asian Studies : Newsletter*, 1995, N°4, p.52, edición china: 《国际亚洲研究学院通讯》, 1995 年第 4 期, 第 52 页.

⁵⁴ *Ibidem*, p.118.

otras. Hacerles regalos podría sencillamente levantar su curiosidad; realizarles visitas y asistir sus banquetes sólo añadiría ocasiones de contactos. Para convencerles con el Evangelio, había que demostrar la superioridad de la cultura occidental, que sería el primer paso antes de que los letrados chinos quisieran conocer el cristianismo, que estaba estrechamente vinculado con la cultura occidental.

En ese momento, los padres de la Misión China tenían el mismo consenso de que a los intelectuales chinos les faltaban conocimientos científicos, la mayor escasez se reflejaba en las matemáticas y astronomía; por este motivo, los dos jesuitas ganaron respeto en el círculo intelectual chino a través de enseñarles el saber científico. De Pantoja comentó a de Guzmán que, a pesar de que ellos mismos ya sabían poco en comparación con los eruditos europeos, sin embargo, los intelectuales chinos sabían aún menos; y que no sabían casi nada fuera de su reino, de manera que pensaba que su país era “todo bajo el Cielo”. Solían quedarse sorprendidos con lo que les contaban los misioneros.

En la Residencia de Beijing, Ricci y de Pantoja presentaron a los visitantes chinos el mapa mundial. Según de Pantoja, *“veían un mapa muy hermoso y grande que traíamos, y les declaramos como el mundo era grande, a quien ellos tenían por tan pequeño.”* En el concepto de los chinos, su imperio equivalía casi todo el mundo. Cuando los padres les enseñaban otros reinos, *“se miraban unos a otros, diciendo, no somos tan grandes como imaginábamos, pues aquí nos muestran que nuestro reino comparado con el mundo, es como un grano de arroz.”*⁵⁵ Cuando les mostraron libros con letras occidentales, los intelectuales chinos reconocían que habían pensado que “no había otros libros más que los suyos; y cuando veían los nuestros, que por lo menos veían en la apariencia exterior tanto honra”, se sentían por haber des-estimado a los europeos, por lo tanto, respetaban aún más a los misioneros occidentales⁵⁶.

También se notaba que la mayor vergüenza que sentían los chinos era su ignorancia en matemáticas. Cuando los misioneros trataron temas en este campo, los chinos se sentían completamente incapaces; además, con intensión, los sacerdotes regalaron a gente de alta categoría los relojes que tocaban automáticamente, lo cual

⁵⁵ *Ibídem*, p.43.

⁵⁶ *Ibídem*, pp.43-44.

les levantaba un interés enorme por cosas occidentales. Por lo tanto, los padres cristianos empezaron a acumular prestigio en Beijing, además de recibir en su residencia visitas frecuentes de la gente local famosa, también eran bienvenidos para las casas de los oficiales⁵⁷.

Particularmente consciente de la importancia de la geometría, Xu le propuso a Ricci traducir juntos los *Elementos de Euclides* al chino, tarea que empezaron en otoño de 1606. Al principio, un asistente de Xu Guangqi se encargaba de anotar la interpretación oral palabra por palabra al chino hechas por Ricci. De Pantoja estuvo presente en todo este proceso. y mientras tanto estudiaba chino con ese asistente. Posteriormente, Xu participó personalmente en la traducción de los *Elementos de Euclides*, e iba todas las tardes a trabajar en asociación con de Pantoja, lo que le dio muchas oportunidades a este para conocer a Xu Guangqi. A través de ese contacto, Xu supo de los conocimientos de de Pantoja. Después de la muerte de Ricci, cuando Xu decidió actualizar los *Elementos de Euclides*, invitó a de Pantoja a trabajar con él. De igual manera, cuando Xu quiso corregir el calendario de la Dinastía Ming utilizando los conocimientos astronómicos occidentales, recomendó al gobierno chino invitar a de Pantoja a trabajar en la modificación del calendario.

En el año 1605, Li Zhizao dio una nueva explicación a la teoría de *Hun Tian* y *Gai Tian* en el antiguo libro *Zhou Bi Suan Jing* (《周髀算经》) y publicó un nuevo libro que se llamaba *Hun Gai Tong Xian Tu Shuo* 《浑盖通宪图说》. En el año 1608, con Ricci diciendo las palabras y Li Zhizao anotándolas, terminaron *el Tratado sobre las figuras que tienen el mismo perímetro* (Yuan Rong Jiao Yi 《圆容较义》). Posteriormente, terminó con Ricci la traducción del libro *Tong Wen Suan Zhi* (《同文算指》).

Cabe mencionar que, las metáforas que usaba Diego de Pantoja en el *Tratado de los siete pecados y virtudes*, tenían una doble función de transmitir doctrinas morales y conocimientos científicos. Diego de Pantoja participó en las actividades prácticas científicas de China con la intención de promover la “política de adaptación”. Durante este proceso, obtuvo sin duda algunos resultados positivos. Esto se debió principalmente a que una gran parte de los intelectuales chinos consideraron la

⁵⁷ PANTOJA, Diego de, , *Relaciones de la entrada...*, p.44.

“astronomía” como el “conocimiento real”, por lo que se mostraron dispuestos a conocer más sobre la doctrina cristiana, e incluso llegaron a convertirse al cristianismo. Constituyen ejemplos de ello los eruditos Xu Guangqi, Li Zhizao y Sun Yunhua.

En conclusión, los misioneros jesuitas vinieron a China con su ideal de establecer un reino cristiano que duraría mil años. Frente a la Dinastía Ming que tenía una soberanía completa y una economía desarrollada, sabían muy bien que no se podía aplicar los medios militares como en las Américas para la evangelización de China; por eso, desde que llegaron al territorio chino, los misioneros aplicaron la política de adaptación por la que había abogado Francisco Javier. Se vistieron con ropa confuciana y estudiaron el idioma chino, leyendo muchas obras tradicionales en este idioma. Obedecían los costumbres y la cultura china en todos los casos, y se integraron a la sociedad china como confucianos occidentales. En el periodo tardío de la Dinastía Ming, China estaba experimentando grandes cambios sociales. El rápido desarrollo de la economía comercial causó cambios en la estructura económica de China y generó contradicciones sociales que se reflejaban en la política. Las luchas entre los miembros del partido Donglin, los funcionarios conservadores y los eunucos, y los eruditos con pensamientos ilustrado coincidieron con el momento en el que Matteo Ricci y de Pantoja aparecieron en la sociedad china. Con la entrega de regalos occidentales al Emperador Wanli, consiguieron el derecho de residencia en Beijing y el privilegio de entrar y salir de la Ciudad Prohibida con libertad, lo que hizo que atrajeran la atención de diferentes fuerzas políticas de China. Como la teoría *Tian Xue* expresado en sus obras en chino demostró la consistencia del Cristianismo y el Confucianismo, eso les ayudó a no ser expulsados por herejía, y dado que los jesuitas eran aficionados a la extensión de los conocimientos astronómicos, matemáticos y geográficos, una gran parte de los eruditos chinos consideraron *Tian Xue* como un estudio empírico. En el periodo tardío de la Dinastía Ming, este estudio empírico fue necesario para reforzar la ideología y el desarrollo de la economía social. Por tanto, la política de adaptación de Ricci y de Pantoja en un sentido objetivo fue útil para las necesidades de la sociedad china. Por eso, fueron bienvenidos en general y se crearon las condiciones para su integración en la sociedad china.

La práctica ha demostrado una y otra vez que el seguimiento de Diego de Pantoja de las enseñanzas del difunto Francisco Javier, las cuales estaban basadas en

tomar la propagación del conocimiento científico occidental como una parte importante de la “política de adaptación”, era de hecho el medio más efectivo para conseguir que los intelectuales chinos se convirtieran al cristianismo. En realidad, el hecho de que Diego de Pantoja animara al convento de Beijing a participar en las actividades prácticas científicas de China, ya estaba reduciendo gradualmente las actividades de propagación del cristianismo, a un intercambio cultural entre China y Occidente. Durante este proceso de intercambio cultural, y para evitar los conflictos entre estas dos culturas heterogéneas, los intelectuales chinos y los misioneros occidentales limitaron concienzudamente el alcance de las preguntas exploratorias pertenecientes a las categorías de la riqueza espiritual común de la humanidad. Es decir, tanto los intelectuales chinos como los misioneros como Diego de Pantoja, en relación a la base de las leyes de la naturaleza, se limitaban a discutir sobre los principios que restringían las relaciones entre las personas y los principios que limitaban las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Los contenidos de estos principios podían ser reconocidos por ambas partes tanto desde la perspectiva de los valores culturales chinos como desde la perspectiva de los valores culturales occidentales, o bien se podía hallar en ellos un terreno común y dejar, de esta manera, a un lado las diferencias.

En este diálogo igualitario entre culturas heterogéneas, lo que trataban de exponer los científicos chinos que poseían un pensamiento ilustrado, era un resumen de los resultados de las esencias de la cultura y la ciencia tradicionales chinas. Los misioneros occidentales, por su parte, ponían más énfasis en presentar algunos de los nuevos logros científicos obtenidos desde el Renacimiento europeo. A principios del siglo XVI y finales del XVII, el intercambio mutuo entre las culturas china y occidental reflejó el futuro camino cultural de la humanidad, dirigido hacia la globalización; por este motivo, se le otorga un sentido del tiempo distintivo.

Con todo lo anteriormente mencionado, ya conocemos las razones por las cuales los misioneros occidentales no llegaron a causar amplio y profundo impacto en la sociedad china durante la estancia de Diego de Pantoja en China, a pesar de su participación en actividades científicas prácticas. Todo esto, por ende, muestra que irían en contra de la realidad histórica tanto el sobrestimar el papel estimulador que

ejercieron los misioneros a principios del siglo XVII en el desarrollo de las nuevas ciencia y tecnología, como el denominar los avances de China como una “revolución científica desencadenada por los jesuitas”. La importancia histórica de la participación de misioneros junto con intelectuales avanzados chinos en actividades prácticas científicas durante la etapa final de la Dinastía Ming, podríamos considerarla como una manifestación de intercambio bilateral entre las civilizaciones china y occidental a principios del siglo XVI y finales del XVII. Dado que este intercambio cultural anunciaba la futura dirección de desarrollo de la cultura humana, podemos decir a pesar de todo que posee un significado histórico positivo.

Después de llegar a China, Diego de Pantoja captó con intuición aguda los cambios transcendentales en la sociedad china, igual que la influencia producida en la psicología de los letrados chinos, razón por la que asumió la iniciativa de satisfacer las nuevas necesidades sociales. A través de introducir conocimientos occidentales de astronomía, matemáticas y geografía, se acercó al grupo progresista de intelectualidad china y se hizo amigo de ellos, por ejemplo, con Xu Guangqi (1562-1633), Li Zhizao (1565-1630), Sun Yuanhua (1581-1632), Wang Zheng (1571-1644), entre otros. Muchos letrados chinos consideraban que los conocimientos astronómicos eran “estudios prácticos”. La introducción de los conocimientos científicos occidentales consolidó todavía más el prestigio de Pantoja en la sociedad china, por ello, en diciembre de 1611, cuando el Observatorio Astronómico Imperial se equivocó en el pronóstico de eclipses, Pantoja fue recomendado por los funcionarios del Ministerio de Protocolo a la Corte para participar en la revisión del calendario oficial de China.

Aprovechando esta oportunidad, Diego de Pantoja, el jesuita italiano Sabbathin de Ursis (1575-1620), el jesuita portugués Emanuele Dias (1574-1659) y otros misioneros, se entregaron con entusiasmo a la revisión del calendario oficial chino y la supervisión y ampliación de la obra *Elementos de geometría* de Euclides; además, en colaboración con Sun Yuanhua, redactaron el *Libro ilustrado sobre el reloj de sol*. La participación directa de Pantoja y otros misioneros en las prácticas científicas en China promovió la fusión de las ciencias tradicionales chinas con las contemporáneas.

En conclusión de lo arriba mencionado, los misioneros jesuitas que llegaron a la tierra de Ming en los siglos XVI y XVII, desempeñaron un papel pionero en las comunicaciones entre China y el Occidente. Pese a su iniciativa evangélica y el destino penoso posterior, contemplando desde el punto de vista histórico, sus esfuerzos lograron estrechar los vínculos entre los dos lados del mundo.

Capítulo IV

Discordia por la política adaptación del cristianismo en China

1. Perspectiva de Diego de Pantoja sobre la evangelización en China

Como lo que mencionamos anterior en repetidas ocasiones, Diego de Pantoja era un confuciano occidental integrado en la sociedad china

Para seguir tal orientación, debería primero integrarse en la sociedad china; y la premisa de ello sería convertirse en una persona grata para los letrados chinos, quiere decir, ser un confuciano occidental. Para alcanzar esta meta, Diego de Pantoja hizo un esfuerzo incontable. La larga carta de Diego de Pantoja reflejaba su perspectiva sobre China, a la vez, explicaba las razones por las que de Pantoja aplicaba con perseverancia la “política de adaptación” de la Compañía de Jesús durante la evangelización en China.

1.1 Estudiar chino, usar vestimenta china y seguir protocolo chino

Francisco Javier establece como principal requisito el aprendizaje y el uso del idioma de las zonas donde se planea desarrollar las actividades misioneras y la “política de adaptación” iniciada por el. Tanto Michele Ruggieri como Matteo Ricci consideraron el estudio y el dominio del chino como una garantía importante para el éxito de sus actividades misioneras en China. Por esta razón realizaron un gran esfuerzo para el aprendizaje de esta lengua. El texto *La verdadera doctrina de Dios* (*Tianzhu Shi Yi*, 《天主实录》), obra de Ruggieri de 1584 (duodécimo año del reinado del Emperador Wanli), fue el primer libro escrito en chino por misioneros occidentales durante la etapa tardía de la Dinastía Ming. Posteriormente, Ricci también escribió en este idioma en 1595 famosas obras como *Sobre la Amistad* (*Jiao You Lun*, 《交友论》), causando cierto impacto dentro de los círculos intelectuales chinos. Por otra parte, Matteo Ricci también elaboró materiales introductorios para el aprendizaje del idioma del imperio oriental para uso de los misioneros occidentales que llegasen detrás de él.

Diego de Pantoja también comenzó de inmediato a estudiar chino tras su llegada a China. Cuando todavía estaban viajando al Norte por el Gran Canal de China, el eunuco Liu, encargado de escoltar los tributos, les ofreció como regalo a los sacerdotes un niño que había comprado en Nanjing, señalando que les entregaba al muchacho porque éste hablaba con claridad y fluidez el dialecto puro de Nanjing, y por tanto podría enseñárselo al padre de Pantoja⁵⁸. Esto muestra que el misionero, nada más pisar territorio chino, ya había comenzado con el aprendizaje del idioma del país. Ya en Beijing, aprovechó al máximo el tiempo, y empleó cualquier oportunidad para continuar con su estudio. En la traducción de *Geometría de Euclides* (《几何原本》, realizada por Xu Guangqi y Matteo Ricci en el año 1606, también participó un amigo de Xu. Según las anotaciones de Ricci, este amigo daba clases de chino todos los días a Diego de Pantoja, y además vivía en la iglesia para mantenerse en contacto constante con los sacerdotes y hablar con ellos de manera frecuente en chino⁵⁹. Se podría afirmar que este fue el periodo durante el cual de Pantoja pudo progresar con mayor rapidez en el estudio del chino, ya que poco después, según contaba Matteo Ricci, su compañero en Beijing había aprendido a hablar el chino y a leer y escribir los caracteres chinos con mucha precisión⁶⁰. El propio de Pantoja también se sentía bastante satisfecho con su progreso en el estudio de este idioma, llegando incluso a escribir lo siguiente: “El idioma y la escritura china son muy diferentes, es necesario esforzarse mucho en su estudio, como si volvieras a ser un niño ignorante. Si conoces las ideas principales de manera aproximada, gradualmente, serás capaz de cuestionar y debatir en esta lengua.⁶¹” Así, de esta manera, Diego de Pantoja obtuvo la capacidad de interactuar libremente con los chinos.

Al pisar tierra china, Diego de Pantoja ya imitó a Matteo Ricci y empezó a vestirse como un intelectual “confuciano”. Para integrarse en la clase élite, era indispensable actuar con conductas adecuadas. Siendo China un “país de protocolo”. Por eso, de Pantoja prestaba mucha atención en aprender y respetar los protocolos chinos.

⁵⁸ *Notas de Matteo Ricci en China*, Segundo Volumen, p. 391 (edición china).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 517.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 471.

⁶¹ PANTOJA, Diego de, “Prólogo” a *“El Tratado de los siete pecados y virtudes* (edición china).

Precisamente por aprender chino, vestirse a la manera china y actuar según los protocolos chinos, los misioneros occidentales podían lograr que les aceptara el esta sociedad. De Pantoja confirmó a de Guzmán en su carta: *“por la gracia que nuestro Señor nos da, y por vernos acomodados a su traje, modo y cortesías, todos los mandarines más graves nos vieran a visitar a nuestra casa, y se honran de tenernos por amigos públicamente; lo cual ni con los suyos (de la calidad y estado nuestro) no hacen.”*⁶² Lo que procuraba comentar a la capa élite en el círculo religioso occidental era, para poder difundir el Evangelio en China, la única manera viable sería seguir la “política de adaptación” de Francisco Javier; además, su aplicación aún implicaba muchas dificultades. Por lo tanto, no se debería ser demasiado optimistas.

1.2 Las actividades evangélicas de Diego de Pantoja

La práctica que Diego de Pantoja llevó a cabo es la “política de adaptación” que propuso Francisco Javier siguiendo el modelo de Ricci. Para tal práctica, de Pantoja había alcanzado prestigio entre los letrados chinos y había sido acogido por los mismos como un confuciano occidental. De Pantoja era yuxtapuesto a Ricci para los letrados chinos, pues cuando Ricci aún vivía, desempeñaba un papel decisivo dentro de los misioneros europeos en China. Después de su fallecimiento, siendo Nicolás Longobardi Encargado del grupo de misioneros en China y Sabatino de Ursis el Supervisor de la Residencia de Beijing, ambos cargos eran superiores al de Pantoja, pero aun así de Pantoja había permanecido en un lugar de sumo prestigio entre los letrados chinos. Por eso cuando se trataba de los misioneros europeos, Diego de Pantoja era el de mayor reputación, en el sentido más amplio de la palabra y a diferencia de otros.

En su labor evangélica, de Pantoja dio prioridad a los círculos cultos de la sociedad, Dedicó parte de sus esfuerzos a contrarrestar la poligamia, muy popular entre los letrados y hombres influyentes del país, ya que tener concubinas no era compatible con la monogamia que propugnaban las reglas cristianas. Por eso es su “tratado de los siete pecados y virtudes”. De Pantoja dedica suficiente espacio a impugnar este hábito.

⁶² PANTOJA, Diego de, *Relaciones de la...*, pp.113-114.

Teniendo en cuenta la posición social de las mujeres y su ansia por conseguir una existencia feliz, de Pantoja hizo de su conversión un objetivo importante en su labor evangélica. En la China de aquella época, y particularmente durante el comienzo de la predicación en China, las mujeres no podían ir a misa junto con los hombres. Todos los domingos y los días santos de Pantoja disponía lugares reservados para las actividades religiosas de las mujeres. Al mismo tiempo, aconsejaba a los varones creyentes que al volver a casa contaran a sus esposos e hijas lo que habían oído en la iglesia. Después de tales esfuerzos, *“muchas mujeres, tras vencer sus dificultades, fueron bautizadas después de haber sido catequizadas por los sacerdotes.”*⁶³

Aunque en un segundo término, de Pantoja se dedicó también a la evangelización entre las gentes sencillas. Por sus contactos en las distintas capas de la sociedad china, supo que debido a los conflictos sociales que cada día se hacían más graves, existía en China un gran número de pobres. En 1605 Diego de Pantoja llegó a una aldea con cerca de mil habitantes a una distancia de siete lis de la ciudad de Beijing, lugar que denominaría *“aldea de San clemente”*, porque llegó allí el día de la celebración de ese santo. Así mismo, en 1606 de Pantoja y el jesuita chino Paul Siu(Xu Bideng) fueron a predicar el Evangelio a un lugar que ellos llamaron *“ aldea de todos los santos”*. La labor que hizo de Pantoja dejó una grata impresión entre los habitantes y más tarde. Cuando de Pantoja tuvo que abandonar esta aldea para dedicarse a otras tareas, los cristianos locales pidieron a Ricci que *“dejara al padre de Pantoja volver allí pronto, porque ya era tiempo de cosecha”*. Además, de Pantoja construyó varias iglesias en los alrededores de Beijing, que servirían como plataforma para la evangelización de la compañía.

En un principio, el objetivo de la persistencia de Diego de Pantoja en la “política de adaptación” era el de cumplir con el propósito final de cristianizar China bajo la premisa de no causar un conflicto cultural entre Oriente y Occidente, ni confrontaciones políticas, adoptando una actitud prudente y un enfoque gradual. Sin embargo, durante el proceso de aplicación de la “política de adaptación”, sus actividades misioneras se iban desviando, en contra de su voluntad, cada vez más de sus objetivos establecidos. Incluso llegó a verse afectada la tarea de propagación del

⁶³ *Ibídem*, p.50.

cristianismo en la Residencia de Beijing, que se mostraba cada vez más como una especie de intercambio cultural. Como resultado final, la fomentación de la “política de adaptación” de Diego de Pantoja constituyó una negación de su ideal original. Este misionero se encontró sin ningún remedio ante una profunda “antinomía”.

2. Diferencia entre de Pantoja y Lombardi

En realidad, la estrategia de “política de adaptación” no logró tener un consenso entre todos los misioneros que fueron al Oriente bajo a bandera de Evangelización, sobre todo, las congregaciones religiosas de diferentes países representaban sus propios intereses nacionales y objetivos coloniales, razón por la que las pugnas causadas por el nacionalismo estaba muy presentes en las actividades evangélicas en el Oriente, de manera que los misioneros de distintas nacionalidades se vieron enfrentados en un fuerte antagonismo.

Los conflictos internos de la Iglesia en la evangelización en China también se reflejaban en las siguientes dos aspectos: “la Discordia sobre el Juramento de Lealtad” y “las discordias por el protocolo”. Empezamos desde el primero: en enero de 1680, la *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe* tomó la propuesta del obispo Francois Pallo y ordenó que todos los misioneros en la zona de administración del vicariato apostólico tendría que jurar su lealtad hacia él. Este ordenamiento levantó mucha discusión dentro de la Iglesia en China, ya que existían jesuitas que lo hacían, mientras que los franciscanos y dominicanos se negaron a hacerlo, porque eran españoles. La oposición en Manila, donde la Iglesia estaba bajo administración española, llegó a ser tan fuerte hasta que el jefe ordenó que sus misioneros se negaron a dicho juramento, si no, la Iglesia en Manila tendría el peligro de perder la subvención ofrecida por el gobierno español. El problema se agudizó aún más cuando subió al obispado Charles Maigrot, de origen francés, quien exigió el juramento de lealtad obligatorio. La consecuencia de la discordia por el tema de juramento se extendía, por lo que el obispo Bernardinus della Chiesa ya estaba consciente de que afectaría enormemente a la causa de evangelización en China. Escribió a *Congregación Sagrada de Propaganda de la Fe* exponiendo que las culpas las tenían los jefes de las órdenes católicas, en

cuanto al juramento en sí de cada monje, se debería tratar con flexibilidad y según la situación de cada caso real.

El otro aspecto de los conflictos internos de la Iglesia en China consistía en la “Disputa sobre los Ritos” y el enfrentamiento entre Charles Thomas Maillard de Tournon, encargado especial del Papa, y Dom João de Casal, obispo del Diócesis de Macao. Tenemos aquí un capítulo en el libro citado del Padre George H. Dunne, en el cual se explica con detalles este tema en cuestión⁶⁴. También nos gustaría señalar que la disputa entre los dos reflejaba desde el fondo la pugna entre el *Patronato real* portugués y el *Vicariato apostólico*, con eso reiteramos lo anteriormente expreso: la unión entre la Cruz y la Corona era, desde la esencia, una alianza por intereses, un “intercambio por beneficios mutuos”, entonces cuando no se mantenía ese equilibrio, el “negocio” se rompería. Como resultado de ello, la relación entre Santa Sede y el monarca portugués a raíz de la administración de Evangelización en China llegó a un momento de alejarse.

Durante este período, cuando asumió el cargo de Superior de la Misión China, Matteo Ricci ya había empezado a tomar en consideración a sus sucesores, una decisión que con el tiempo se fue volviendo cada vez más y más difícil de tomar.

Nicholas Longobardi había nacido en Sicilia en 1556. Aunque provenía de una familia aristocrática, ésta entró en declive y él tuvo que abandonar la escuela y empezar a trabajar para sobrevivir. Cuando tenía 25 años, Longobardi ingresó en la Compañía de Jesús y estudió con esfuerzo para obtener resultados satisfactorios. Se le permitió predicar en Oriente cuando cumplió 40 años, y el 10 de abril de 1596, Nicholas Longobardi y Diego de Pantoja salieron juntos de Lisboa para llegar a Goa el 25 de octubre. Bajo la dirección de Alessandro Valignano y Emmanuel Dias “El Viejo”, Longobardi y de Pantoja salieron el 23 de abril de 1597 hacia el Oriente y llegaron a Macao el 26 de julio.

En cuanto a la estrategia aplicada en la misión china, Longobardi insistía más en usar los libros e iconos para predicar la creencia sagrada al pueblo chino. Con la

⁶⁴ Ver DUNNE, George H, *Generation of Giants:..., op.cit.*, “Chapter XVII: A Question of Rites”, pp.282-302.

finalidad de que los aspirantes chinos que colocaban esperanzas en la religión pudiesen comprender mejor la doctrina cristiana, Longobardi publicó por primera vez en chino unos textos básicos, tales como *Varios ejercicios de oraciones diarias*. Este tipo de obras desempeñó un papel universalizador e importante en la causa misionera china.

Entonces la cuestión es, ¿por qué Matteo Ricci prefirió romper las reglas ya establecidas para poder designar a Longobardi como Superior de la Misión en China? En nuestra opinión, el primer factor que Ricci tomaba en consideración fue la situación internacional en el Lejano Oriente. Como hemos mencionado anteriormente, las autoridades coloniales españolas y las eclesiásticas en Filipinas estaban deliberando sobre la invasión de China con fuerzas armadas para cristianizarla, y en 1603 los colonos españoles habían masacrado a más de 20,000 chinos que vivían en Filipinas, lo que había provocado una gran conmoción en China. Por estas razones, Ricci siempre creyó que estas políticas aplicadas por las autoridades coloniales españolas y las eclesiásticas pondrían en peligro el futuro de la Misión China, de modo que hizo esfuerzos para evitar que el mayor responsable de esta Misión tuviera vínculos con los españoles de Filipinas. Dado que de Pantoja era español y Longobardi era italiano, esto se se considera una de las causas por la que este último tuvo preferencia en la elección del sucesor. En segundo lugar, choque entre nacionalidades había sido ampliamente discutido en el movimiento misionero oriental, y las iglesias de España y Portugal se encontraron en situaciones antagónicas. Además, en el aspecto emocional los misioneros italianos tendían a apoyar a la iglesia de Portugal, y mantuvieron tuvieron su obligación de permanecer fieles al rey luso de acuerdo con el “Patronato regio” portugués. Como hemos dicho, en vida de Ricci había 6 portugueses y 6 italianos entre los 13 misioneros residentes en China, y de Pantoja era el único español. Por lo tanto, desde el punto de vista nacional, Ricci sabía que sería muy difícil para de Pantoja dirigir a los misioneros de otras nacionalidades. Esta fue, pues otra causa, o mejor dicho, la causa principal por la que Longobardi tuvo prioridad en la elección.

Longobardi no estaba de acuerdo con las estrategias misioneras que aplicaron Ricci y de Pantoja en China, y tales eran las discrepancias entre ellos, que este punto es probablemente el más importante de todos. Ricci y de Pantoja sostuvieron que

presentar y regalar objetos occidentales novedosos, tales como el carillón, el prisma o el reloj de sol, a los eruditos y funcionarios chinos, e incluso al Emperador Wanli, a los príncipes y los nobles, siendo este un medio importante para entrar en la alta sociedad china e incluso presentarse ante el monarca. En sus contactos con los intelectuales chinos, ellos introdujeron los avances occidentales en geografía, astronomía y matemáticas, mediante los cuales pudieron destacar su situación académica y ganarse el respeto de los intelectuales chinos. Al mismo tiempo, también introdujeron la Historia europea y el desarrollo de la civilización para elevar la posición del mundo occidental a los ojos de los chinos y alcanzar el objetivo de dialogar en pie de igualdad. Ese contenido ha sido explicado detalladamente con anterioridad y no lo vamos a reiterar. Los hechos han demostrado que, durante cierto tiempo, esta estrategia tuvo efectos positivos. En cuanto a la estrategia misionera aplicada en China, Longobardi enfatizó la necesidad de promover las creencias sagradas entre los chinos a través de libros e iconos.

Después de la muerte de Ricci, Nicholas Longobardi, un jesuita italiano, se convirtió en el Superior de la misión en China. Longobardi, para mantener la “pureza” de la misión en China, criticó mucho de la “política de adaptación” de Ricci y de Pantoja, generando un debate que provocó la “discordia por el protocolo” en la Misión China, y que también causó una ola antirreligiosa en la sociedad china. Este conflicto fue conocido como *El caso de la religión de Nangjing* (南京教案), y en este debate de Pantoja fue duramente atacado. Por su parte, y en respuesta (lo que da prueba del afecto y confianza existente entre los dos eruditos) Xu defendió la misión de de Pantoja en China en su libro *Bian Xue Zhang Shu* (《辯学章疏》), que citaremos y describiremos en detalle más adelante. En resumen, se puede decir que la amistad entre de Pantoja y Xu Guangqi fue un gran apoyo para la misión de de Pantoja en China.

Centrarse principalmente o en los eruditos o en el pueblo chino durante el proceso de difusión del Evangelio en China era una cuestión complicada. También existía una gran discrepancia en estos principios misioneros entre Longobardi y Ricci y de Pantoja. Resumiéndolo, Ricci y de Pantoja sostenían que que era obligado tomar a

los funcionarios e intelectuales de la alta sociedad china como el objeto principal de la misión china y que no se debían centrar en “la gran cantidad de personas chinas⁶⁵”.

Nunca se había visto esta escala de conversiones en la historia de la Residencia de Beijing. Otra estadística elaborada por de Pantoja también muestra la diferencia entre estas dos residencias. Los tres misioneros, Matteo Ricci, Lazzaro Cattaneo y Jean de Rocha, consiguieron un total de 20 conversiones, o como máximo 25, durante seis años; sin embargo, Longobardi logró bautizar a 300 personas en solo dos años⁶⁶. Esto muestra que los puntos esenciales de la acción misionera que sostenían cada uno eran muy diferentes. Longobardi no estuvo de acuerdo con los criterios de Ricci y de Pantoja, que se centraban principalmente en los pocos intelectuales chinos. Por el contrario, abogó por concentrar todas sus energías en la cristianización del pueblo chino. Por ello, trabajó incansablemente en los pueblos cercanos a Shaozhou con el propósito de difundir la Palabra y ganar adeptos entre la población china. Así, en 1602, 140 nuevos creyentes fueron evangelizados por la Residencia de Shaozhou y 30 fueron bautizados en una ceremonia colectiva⁶⁷.

Longobardi también se diferenciaba de Ricci y de Pantoja en la elección del objetivo principal para difundir el Evangelio. Como consecuencia, no lograron llegar a un consenso sobre las estrategias aplicadas en la Misión China. El legado más valioso que Ricci había heredado del pensamiento de San Francisco Javier era que había que adaptarse a las peculiaridades culturales locales durante el proceso de predicar en el Oriente. La conclusión más importante que alcanzó Ricci en la observación de las condiciones chinas fue que: “*China es China, debe ser diferente de otros países.*”⁶⁸ Partiendo de su profunda comprensión de la Historia y Cultura chinas, Ricci siempre insistió en adoptar una actitud cautelosa y progresiva para evitar provocar conflictos culturales y enfrentamientos políticos entre Oriente y Occidente. Al principio de su misión en China, redujo deliberadamente el ritmo de difusión del cristianismo y centró todos sus esfuerzos en “llevar a cabo su propósito de promover la cristianización final”. Para Ricci, durante el proceso de cristianización, se debía “tomar en consideración el

⁶⁵ RICCI, Matteo, *Obras Completas de Matteo Ricci IV*, p.410 (edición china).

⁶⁶ PANTOJA, Diego de, *Relaciones de la...*, p.49.

⁶⁷ *Notas de Matteo Ricci en China, Segundo Volumen*, pp. 506 (edición china).

⁶⁸ *Obras Completas de Matteo Ricci IV*, p.257 (edición china).

entusiasmo en lugar de la cantidad de convertidos”⁶⁹. En ocasiones, incluso cuando la causa misionera china marchaba bastante bien, Matteo Ricci permanecía cauteloso, temiendo perder todos los esfuerzos invertidos por un solo error.

Al contrario de la actitud cautelosa aplicada por Ricci y de Pantoja en el proceso misionero, Longobardi prefería hacer propaganda del Evangelio en calles y callejuelas, como se hacía en Europa. Con la finalidad de dedicarse a “la caza espiritual”, incluso se preparó para difundir la doctrina cristiana en “las plazas”⁷⁰.

Longobardi trajo consigo a la Residencia de Nanjing, la extrema intolerancia y exclusividad propias del pensamiento “anti-herejía” de la Contrarreforma de Europa. Este misionero presentaba una actitud crítica frente a la “política de adaptación”, y tenía objeciones especialmente respecto al hecho de combinar la introducción de conocimientos científicos occidentales con la propagación del cristianismo. Este tipo de postura fue respaldada por los dirigentes de la Compañía de Jesús de China y Japón. En 1615, Valentín Carbalho, el Padre Provincial de la Compañía de Jesús de China y Japón, publicó de forma oficial un “edicto” que prohibía estrictamente a los misioneros de China, difundir y presentar las matemáticas y la filosofía occidental, y participar en las reformas del calendario. Incluso cuando estos actos fuesen solicitados por el propio emperador de China, debían ser rechazados⁷¹. Este “edicto” solo empeoraba las cosas en la Residencia de Beijing. Después de que Longobardi provocara la “Discordia por el protocolo”, Diego de Pantoja realmente sentía que el espacio para aplicar la “política de adaptación” era cada vez más limitado. El procedimiento de exponer y examinar la unanimidad del confucianismo y la “astronomía” a través de la escritura de libros y la creación de doctrinas ya había sido rechazado por Longobardi; así mismo, los esfuerzos de utilizar la ciencia como medio para promover la civilización cristiana también habían sido impedidos. El trabajo de propagación cristiana de la Residencia de Beijing se encontraba paralizado. Por otra parte, la Residencia de Nanjing, tras implementar la estrategia misionera radical de Longobardi, causó la oposición entre la sociedad china y el grupo de misioneros que se encontraba en el país. Durante la ola de anticristianismo iniciada por la “Persecución del cristianismo en Nanjing” que se

⁶⁹ *Notas de Matteo Ricci en China, Segundo Volumen*, pp. 511 (edición china).

⁷⁰ *Ibidem*, p.545.

⁷¹ DUNNE, GEORGE H., *Generation of Giants*, p.125.

propagó por toda China, Diego de Pantoja también fue expulsado del país, reduciendo su ideal de convertir a China “en una de las sedes de la religión cristiana más famosas y más evangelizadas del mundo” a cenizas.

A través de hacer estas comparaciones, podemos ver claramente que, desde el punto de vista de los objetivos a largo plazo para trabajo misionero en China, Ricci y de Pantoja utilizaron muchos métodos, tales como regalar a los chinos objetos occidentales novedosos o introducir los conocimientos científicos occidentales, e hicieron todo lo posible para poder integrarse en la sociedad china. En el proceso de difusión del evangelio, se centraron en relacionarse con los intelectuales chinos. En cuanto al desarrollo y la cristianización de los creyentes chinos, se centraron principalmente en la calidad en lugar de la cantidad. Sobre todo, pretendieron evitar provocar resistencias sociales, y prefirieron llegar a su objetivo final de forma gradual, cautelosa y progresiva. Sin embargo, para mantener la “pureza” de las doctrinas cristianas, Longobardi estaba en contra de utilizar los novedosos regalos occidentales y los conocimientos científicos como herramientas para difundir la fe cristiana en China. Él mismo abogó por centrarse en el pueblo chino para el proceso de difusión del Evangelio, y sostuvo que China disponía de las condiciones para un gran desarrollo de la misión y que, por lo tanto, hacer grandes demostraciones de fe era la forma ideal para expandir la influencia del cristianismo en China, lo que a su vez aceleraría el ritmo de la cristianización del pueblo chino.

Tal como hemos mencionado con anterioridad, en su carta escrita al General de la Compañía de Jesús en Roma, Claudio Acquaviva, el 15 de agosto de 1606, Matteo Ricci había designado internamente a Longobardi como el sucesor de la Misión China. Sin embargo, basándose en el análisis de muchos incidentes ocurridos después de 1606, Ricci empezó a darse cuenta de que habían aparecido ciertas discrepancias en la Compañía de Jesús en torno a la estrategia de “adaptación”. Entre estas, también estaban las discrepancias entre Longobardi y el propio Ricci.

Posteriormente, la preocupación de Ricci resultaría completamente razonable. Después de asumir oficialmente su cargo de Superior de la Misión China, Longobardi

reveló inmediatamente sus desacuerdos con Ricci sobre la estrategia misionera china, abriendo así el preludio a “la controversia sobre las ceremonias”. En ese momento, al lado opuesto de Longobardi se situó principalmente Diego de Pantoja. Con el fin de llevar a cabo la estrategia de “adaptación”, de hecho, Diego de Pantoja desempeñaría a partir de ahora un papel insistente en la Misión en China, como veremos en el siguiente capítulo.

Sin embargo, con respecto a la orientación correcta de evangelización en China, no existía un consenso dentro de la Misión China. Después de asumir el cargo del Superior de la Misión China, Longobardi criticó abiertamente la “política de adaptación” aplicada por Matteo Ricci y Diego de Pantoja, lo cual conducía a una “discordia por el protocolo”. Como consecuencia, la empresa de evangelización en China experimentaría un decaído brutal y se hundió en una crisis profunda.

Finalmente, cabe añadir sobre este particular que el dominico español Domingo Navarrete, que se dedicó a la propagación del cristianismo en China entre 1655 y 1669, aunque no compartía el criterio de la política aplicada por Ricci y de Pantoja en la evangelización en China, admiraba el espíritu inquebrantable con que llevaban a cabo esta empresa y consideraba que ambos eran “*gigantes de la Misión Cristiana en China*”⁷².

Sin embargo, con respecto a la orientación correcta de evangelización en China, no existía un consenso dentro de la Misión China. Después de asumir el cargo del Superior de la Misión China, Longobardi criticó abiertamente la “política de adaptación” aplicada por Matteo Ricci y Diego de Pantoja, lo cual conducía a una “discordia por el protocolo”. Como consecuencia, la empresa de evangelización en China experimentaría un decaído brutal y se hundió en una crisis profunda.

⁷² NAVARRETE, Domingo, *Controversias Antiguas y Modernas de la Mission de La Gran China*, Madrid, 1679, edición china: 闵明我：《大中华传教团以前以及当代之争论》，马德里，1679 年版。

3. Desde la “Política de adaptación” hasta la “Discordia por el protocolo”

La “política de adaptación”, iniciada por Francisco Javier y desarrollada por Matteo Ricci y Diego de Pantoja, contribuyó que la evangelización en China consiguiera logros iniciales, además, se observaba una perspectiva creciente para los tiempos futuros. Sin embargo, debido a la “discordia por el protocolo” en el seno de la Compañía de Jesús, la empresa evangélica en China sufrió pérdidas irre recuperables.

Entonces, ¿qué es la “discordia por el protocolo”? Las divergencias se agudizaban principalmente en dos aspectos concretos: en primer lugar, si se puede usar las palabras como “Shangdi” (o “Huangtian”, “Di”, “Tian”, “Tianming”, etc), que solían aparecer en los libros chinos era un deidad humanizada, para traducir el término cristiano “Dios” (“God” en inglés; “Tianzhu” en fonética china, “天主” en caracteres chinos), con “Tianshen” (“天神”) traducida a “Ángel” (“天使” en caracteres chinos). Con “Linghun” (“灵魂”) traducida a “Soul”. Entre ellos, el punto más importante o clave es la denominación en chino de “Shangdi”, la cual, sí puede ser equivalente con “God” (“天主”); en segundo lugar, en cuanto a las prácticas chinas de rendir culto al cielo y a los antepasados, y las ceremonias de respeto a Confucio, se trataba sólo de costumbres sociales, propias del sistema político-administrativo, o eran actos de idolatría y superstición, cosa que no permitía el cristianismo en absoluto. Al parecer, todos estos debates mencionados regían alrededor de la cuestión de “protocolo”, el origen de la denominación “discordia por el protocolo”; sin embargo, en el fondo se trataba de dos perspectivas distintas sobre las diferencias esenciales entre la cultura china y la occidental, a su vez, eran los criterios más importantes para definir si la “política de adaptación” hubiera sido contraria a los dogmas cristianos. Con miras a entender mejor el peso significativo de la “discordia por el protocolo”, retomemos el tema de la esencia de la “política de adaptación”.

De hecho, Ricci y de Pantoja hicieron exactamente lo mismo en las actividades misioneras en China. La “política de adaptación” tenía como esencia la conciliación

entre las culturas, lo que quiere decir que encontraron similitudes entre las dos culturas heterogéneas. En concreto, utilizar la palabra “Shangdi” (“上帝”) de las obras clásicas chinas para traducir el término del cristianismo “Dios”, eso es la demostración de encontrar un punto de conexión entre la cultura china y la occidental.

Podemos sacar como conclusión los siguientes puntos:

En primer lugar, los conceptos de la documentación histórica china, tales como “Shangdi”, “Huangtian”, “Di”, “Tian”, “Tianming”, son sinónimos con diferentes expresiones.

En segundo lugar, las citas anteriores derivan de *Shangshu*, *El libro de los cantos*, *Doctrina de la medianía* y *Mencio* respectivamente. De acuerdo con diferentes períodos de la publicación de estos libros, se muestra que los antepasados chinos habían atravesado un período histórico bastante largo. Con la profundización gradual de la comprensión de las leyes del universo y la naturaleza de los predecesores chinos y la sensibilización de su conciencia subjetiva, se cambiaba continuamente su cosmología y su conciencia de la naturaleza. Por lo tanto, la connotación de los conceptos como “Shangdi”, “Huangtian”, “Di”, “Tian”, “Tianming” que surgen con frecuencia en la documentación histórica china también se cambiaba ininterrumpidamente. En la era de adoración a todas las cosas, “Shangdi”, “Huangtian”, “Di”, “Tian”, “Tianming” tienen su significado natural, que ellos mismos son el universo, mientras que también son “Dios de la Personalidad” quien gobierna todo.

Si se comparan las frases sobre “Shangdi” en los Seis Clásicos extraídas por Matteo Ricci con las frases seleccionadas de la documentación histórica china de acuerdo con diferentes épocas, se sabría que Matteo Ricci evadió cuidadosamente el cambio significativo que los antepasados chinos dotaron a “Shangdi” en distintos períodos históricos y solo seleccionó las frases que tuvieran un significado parecido a “Dios de la Personalidad”, dejándoles la impresión de que la palabra “Shangdi” que surge en la documentación histórica china era lo mismo que el concepto de “Dios” del

cristianismo. Esta manera por analogía logró influir en los intelectuales chinos hasta que creyeran que el concepto de “Dios” del cristianismo es lo mismo que “Shangdi” en la documentación histórica china.

Se puede decir que esta es el mayor esfuerzo que de Pantoja ha hecho para conseguir el cristianismo mejor adaptado a una sociedad particular y a la civilización, al mismo tiempo, el hecho también muestra que, bajo la era histórica, a finales de la dinastía Ming, para los misioneros occidentales que quieren agarrarse en China, esta es la única estrategia viable.

Después de la muerte de Ricci, las críticas a la política de “adaptación” promovida por Ricci y Diego de Pantoja fueron propuestas principalmente por Nicolas Longobardi y Sabatino de Ursis dentro de la Misión China. Diego de Pantoja fue el que se adhiere al contenido central de la política de “adaptación”. Alfonso Vagnoni también llegó a un acuerdo con una parte de estos contenidos.

Longobardi cree que el principio más crucial y más fundamental en la discrepancia dentro de la Compañía de Jesús es si se puede usar “Shangdi” en la documentación histórica china para explicar “Dios” del cristianismo y si los chinos tienen una comprensión básica de “Dios”, “ángel” y “alma” racional. En segundo lugar, quieren confirmar si “rendir culto a Dios”, “venerar a sus antepasados” y “rendir homenaje a Confucio” que hacen los chinos se consideran actividades supersticiosas.

En cuanto al tema de las ceremonias chinas, debemos admitir objetivamente que Longobardi es diferente de los misioneros que se aferran al “eurocentrismo” y adoptan una postura racista hacia los pueblos orientales, en otras palabras, la exclusión de algunas ceremonias chinas de Longobardi no se basa en prejuicios racistas, sino solo sobre la base de salvaguardar la “ortodoxia” y la “pureza” del cristianismo.

4. Incidente de Nanjing y sus impactos

El “Incidente de Nanjing” se originó en primer lugar por causa de Shen Que, entonces viceministro del Ministerio de los Ritos de Nanjing. Shen Que, también

conocido como Ming Zhen, provenía de Wucheng, provincia de Zhejiang y fue “Jin Shi”⁷³ en el año 24 del Emperador Wanli (1594). Fue electo como “Shu Ji Shi”⁷⁴ y otorgado el cargo “Jian Tao”⁷⁵. En 1615, llegó desde Beijing para tomar posesión de su cargo en Nanjing. El año siguiente, es decir, 1616, Shen Que tomó la iniciativa de lanzar un ataque feroz contra los misioneros en China. Sus ataques contra el cristianismo fueron inmediatamente apoyadas por las fuerzas anticlericales de Nanjing y otros lugares. De hecho, durante un tiempo, muchos ministros de la Dinastía Ming, residentes tanto en el Norte como en el Sur, escribieron al Emperador Wanli con el fin de que expulsara a los misioneros europeos encabezados por Diego de Pantoja, propiciando el “Incidente de Nanjing” que sacudiría todo el mundo.

Durante esta oleada anticlerical, misioneros como Diego de Pantoja, Sabatino de Ursis, Alfonso Vagnoni y Alvaro Semedo fueron expulsados del país; mientras tanto, se lanzó una orden de arresto contra otros dos sacerdotes, Gaspar de Ferreira y Emmanuel Diaz “el Joven”; además, 24 creyentes cristianos de Nanjing fueron condenados y castigados. La causa misionera en China abierta tan cuidadosamente por Matteo Ricci y Diego de Pantoja casi estaba en ruinas.

Hasta la actualidad, el “Incidente de Nanjing” sigue siendo un tema importante en el estudio de la Historia Cristiana y la investigación de la comunicación cultural entre China y Occidente.

4.1 Causas del “Incidente de Nanjing”

Entonces, ¿cuáles son las razones por las que se produce el “Incidente de Nanjing”?

En los últimos años, algunos intelectuales nacionales han pretendido explicar las causas del “incidente de Nanjing” desde la perspectiva de los conflictos culturales entre Oriente y Occidente. Sostienen que, debido a que los eruditos chinos siempre se

⁷³ En el antiguo sistema del examen imperial chino, los candidatos que pasaban el último rango de ese examen se llamaron “Jin Shi”.

⁷⁴ “Shu Ji Shi” era una posición temporal de la Academia Hanlin fundada en las dinastías Ming y Qing.

⁷⁵ “Jian Tao” era un cargo oficial que se encargó del servicio civil en la dinastía Qing. En general, la duración de “Shu Ji Shi” era de 3 años, y los candidatos que sacaban buenas notas en el examen de la Academia Hanlin podían entitularse como “Bian Xiu” o “Jian Tao”.

adherían a un concepto cultural obsoleto y conservador y establecían una barrera cultural con el contenido principal de “la distinción entre Hua Xia y Cuatro Bárbaros”, eran inevitables los conflictos culturales entre Oriente y Occidente. el “Incidente de Nanjing”, en ese sentido, habría sido un ejemplo de medidas políticas para resolver conflictos culturales. En la actualidad, por su parte, cierto número de intelectuales extranjeros todavía insisten en que el “Incidente de Nanjing” fue una manifestación típica de la xenofobia de los chinos.

De hecho, debido a que los misioneros pertenecían a diferentes órdenes occidentales, o a que diferentes misioneros de la misma orden podían tener diferentes personalidades, crianzas y antecedentes culturales, y que la naturaleza y la forma de sus contactos con China, así como su comprensión e interpretación final de la cultura china también eran diferentes, pudieron aplicar diferentes estrategias de predicación con el mismo objetivo de cristianizar a China.

En la Residencia de Beijing, Diego de Pantoja siempre insistió en la estrategia de “adaptación” y llevaba consigo a otros misioneros como Sabatino de Ursis y Emmanuel Diaz “el Viejo” para participar juntos en las actividades prácticas y científicas de China. Obviamente, estos trabajos de los misioneros en la Residencia de Beijing tenían la naturaleza de intercambios culturales. En la Residencia de Nanjing, por su parte, Longobardi se dejó llevar por el espíritu de la expansión religiosa que se había inflamado intensamente después de la Era de los Descubrimientos, y quería establecer una provincia misionera china independiente y directamente afiliada a la Santa Sede de Roma dentro de China. Con la finalidad de mantener la “pureza” de las doctrinas cristianas, también introdujo una estrategia “radical” que se oponía a la estrategia de “adaptación”. Por un lado, rechazó resueltamente el confucianismo, y por otro, pretendió asimilar la cultura secular de China con el cristianismo, insistiendo en que los creyentes cristianos tenían estrictamente prohibido venerar al Cielo, a los antepasados y adorar a Confucio. Si se hubiese promovido esta estrategia “radical” de Longobardi, llena de exclusivismo y fanatismo religioso en la misma época de Europa, inevitablemente hubiese aumentado el clima ya existente en el continente de pugnas y guerras de religión. En China, en cambio, predecir las consecuencias es más complicado. Por consiguiente, haremos una retrospectiva de las prácticas sociales de

Longobardi después de asumir el cargo de Superior de la Misión China para comprender más claramente la razón del estallido del “incidente de Nanjing” y la naturaleza de esta oleada anticlerical.

Después de la muerte de Matteo Ricci, como Superior de la Misión China, Longobardi prohibió el uso de “Shangdi” para traducir “Dios” y prohibió a los cristianos chinos participar en actividades tales como rendir culto al cielo, venerar a los antepasados y las visitas a Confucio. Esto significa que ellos abandonaron el pivote y el apalancamiento para promover la roca misionera, de modo que era inevitable que cayera esta roca que había empujado hacia el pico.

Al igual que la política de “adaptación” formulada por los misioneros de la Compañía de Jesús en China, que tiene un trasfondo internacional complejo y profundo, la “discordia por el protocolo” que desencadenó Longobardi tampoco se considera un fenómeno aislado. En realidad, se hace eco de la lucha contra herejía en el movimiento de reforma antirreligiosa en Europa y la campaña de “limpieza” promovida por la Iglesia estadounidense para oponerse a la ola de idolatría india.

A Longobardi le gustaba especialmente hacer demostraciones espectaculares en la misión con el fin de expandir la influencia cristiana en la gente de Shaozhou. En 1602, cuando Emmanuel Dias “el Viejo”, acompañado por Lazzaro Cattaneo, llegó a Shaozhou desde Nanjing y tomó el barco en Nanchang, los creyentes locales también salieron en barco para recibirles y golpearon alegremente el gong y los tambores en el camino, convirtiéndolo en “una escena de bienvenida pública”. Cuando Emmanuel Dias “el Viejo” y sus compañeros llegaron a tierra, otro grupo de gente les escoltó a la iglesia, atrayendo multitudes de personas que vinieron para ver esta escena, con lo que se puede decir que ésta había causado gran repercusión en Shaozhou. Longobardi y sus otros compañeros también estaban contentos, y pensaban que: *“Dado que las personas que profesan el Evangelio en China pueden ser recibidas y marchar sin*

*interrupción en las calles, esto significa que han visto que el largo tiempo de cierre del país para los extranjeros ha llegado a su fin.*⁷⁶”

Esta interpretación de la situación del Estado chino resultaba absurda, pero Longobardi nunca reflexionó seriamente sobre la exactitud de sus juicios relativos a las condiciones nacionales de China. Por el contrario, con el propósito de acelerar el ritmo de difusión del Evangelio cristiano, él mismo y algunos otros misioneros se impacientaron con las prácticas de Ricci, que se esforzaba por desarrollar la fe de los creyentes chinos de forma duradera, pacífica y resistente. Sobre todo, no estaban satisfechos con su actitud acomodaticia y expectante hacia Li Zhizao, y sostenían que Ricci “era demasiado entusiasta”. Atacando el honor y el prestigio de Matteo Ricci le afeaban que, *“cada día persistía en enseñar matemáticas a este funcionario que no quería abandonar a algunas concubinas por la creencia sagrada. ¿No había ido demasiado lejos?”*⁷⁷ Sin embargo, el resultado directo, que Longobardi causó por hacer todo lo contrario a Ricci, es que la Residencia de Shaozhou se debió cerrar para siempre, y posteriormente provocó el “Incidente de Nanjing”. A continuación, se explicarán sucesivamente ambos incidentes.

⁷⁶ HEMRI BEMARD, R.P., *El padre Matteo Ricci y la sociedad china*, p.503 (edición china).

⁷⁷ HEMRI BEMARD, R.P., *El padre Matteo Ricci y la sociedad china*, p.611 (edición china).

Capítulo V

Complejidades de la localización de cristianismo en China

La verdad es que, China fue una tierra compleja para los misioneros occidentales. De hecho, cuando los primeros misioneros cristianos llegaron al Imperio Ming, un país completamente desconocido, se encontraron con una tierra llena de complejidades que se podría resumir en los siguientes aspectos: primero, la dinastía Ming en sus postrimerías estaba acompañada por una decadencia en múltiples aspectos, las sublevaciones eran cada vez más frecuentes, los conflictos sociales también fueron más evidentes que antes, de manera que la Corte Central estaría destinada a un hundimiento inevitable. Segundo, China es una sociedad con tradiciones confucianas arraigadas, en el aspecto religioso, siendo las religiones más influyentes en la sociedad oriental, el budismo y el taoísmo tenían el papel predominante, además, el politeísmo que estaba en el pensamiento chino constituía un obstáculo importante para la propaganda evangélica. Tercero, el descontento con la llegada de los extranjeros era cada vez más notable, se refleja especialmente en la zona costera donde supuestamente significaría un peligro de piratería e invasión, e incluso de daba lugar de sospecha de que las fuerzas extranjeras podrían tener comunicaciones o financiaciones para los movimientos sublevados en el territorio interior.

Debido a estas circunstancias, la causa de evangelización que China a que se dedicaría los misioneros europeos, muchos nombrados por el monarca portugués, estaría destinada hacia un camino áspero y tortuoso.

1. Control político por parte de la Corte Ming

La Corte de Ming restringió estrictamente la entrada de extranjeros. En particular, el aumento del tráfico de acoso y contrabando por parte de los piratas portugueses y “Wo Ko” en las zonas costeras de China ha despertado la vigilancia del gobierno sobre los extranjeros. La prohibición marítima es particularmente dura.

Casualmente, Shen Que se enteró de que en total, había “13 misioneros occidentales en Beijing, Nanjing y otras provincias chinas” según indicaba un “memorial” escrito por Diego de Pantoja. Gracias a los escritos de la historia del cristianismo, podemos conocer que estos 13 misioneros occidentales fueron: Longobardi, Diego de Pantoja, Sabatino de Ursis, Giulio Aleni, Francesco Sambiasi, Alfonso Vagnoni, Alvaro Semedo, Gaspard Ferreira, Emanuele Dias Junior, Jean de Rocha, Van Spiere, Lazzaro Cattaneo y Pedro Ribeiro. Shen Que se sintió “particularmente sorprendido” por este gran número, puesto que el emperador Wanli solo permitió que dos de ellos, Diego de Pantoja y Matteo Ricci, residieran en Beijing ese año, y aun así, el número total de misioneros occidentales infiltrados en la China continental era de 13.

Muchos de los sacerdotes en la Misión China tenían la ilusión de establecer una “provincia misionera” independiente en China⁷⁸.

Es bien conocido que entre los misioneros occidentales en China, solo dos de ellos, Matteo Ricci y Diego de Pantoja, pudieron disfrutar de los subsidios para sobrevivir en el país, gracias a los favores del Emperador Wanli. Sin embargo, Ricci no tenía otra manera de recaudar fondos para cubrir los gastos de los misioneros occidentales y otros gastos de la iglesia. La dependencia a largo plazo de la financiación extranjera expuso los vínculos entre la Misión China y los países extranjeros, y esto ofendió al emperador chino. Debido a esto, Matteo Ricci prefirió comprar parte de la tierra y alquilarla para conseguir ganancias y así proteger las necesidades diarias de otros misioneros occidentales. No obstante, esta idea no pudo ser implementada⁷⁹.

Shen Que indicó en su memorial al trono, que los señores feudales podían ser llamados “príncipes”, el gobernador del mundo podía ser llamado “el Hijo del Cielo” en la historia china. La dinastía Ming seguía los sistemas antiguos, y cuando el emperador publicó el edicto, esto tenía el significado de “obedecer las órdenes del Cielo”. Sin embargo, estos bárbaros también llamaron a Dios como “el dominador del cielo”. De

⁷⁸ DUNNE, GEORGE H., *Generation of Giants...*, p.165.

⁷⁹ TAECHI-VENTURI, *Pietro, Opere storiche del P. Matteo Ricci S.J.*, IV, p.410.

hecho, esto significa que Dios fue puesto por encima del “emperador chino”. Su siniestro propósito fue hacer que *“la gente común estuviera confundida y no supiera qué iba a hacer.”*⁸⁰

Shen Que acusó a los misioneros occidentales por su aspiración de convertir a “Dios” a que ellos veneraban en una existencia más alta que el “emperador chino”, y este fue un ataque muy demagógico. Destruir las normas tradicionales establecidas desde los emperadores Yao y Shun fue un delito grave que no pudo ser perdonado.

Después de rastrear las fuentes de los gastos de la vida cotidiana y de las actividades religiosas de los misioneros occidentales en China, los letrados chinos que iniciaron el movimiento anticlerical en Nanjing llegaron a una conclusión importante: los misioneros occidentales en China no solo prefirieron establecer “un nuevo estado” dentro de China, sino que también mantuvieron una relación inseparable con “las astucias” en el extranjero. Ya que los misioneros occidentales destruyeron “la protección de Hua y Yi”, debían haber “recibido penas más fuertes” con el objetivo de restablecer el edicto imperial. “Demagogia de secta heterodoxa”: Shen citaba como ejemplo las actividades de Alphonse Vagnoni y otros misioneros de la Residencia de Nanjing y rogaba a Wan Li que tomara medidas drásticas al respecto. Señalaba que de lo contrario. *“Si los extranjeros llegan uno tras otro a la ciudad y su fuerza crece sin que nadie se ocupe de ello, llegará un día en que puede provocar males mayores, y no habré tiempo para remediarlo”*.

Hasta finales de la dinastía Ming, China todavía era un país soberano e independiente. No resultó difícil luchar simplemente contra una docena de misioneros occidentales. No obstante, los letrados antirreligiosos de Nanjing hicieron esfuerzos para lanzar un movimiento anticlerical a gran escala. En cuanto a sus propósitos, no solo se limitaron a tomar medidas enérgicas contra los misioneros occidentales, sino que también apuntaron directamente a otros letrados chinos que siempre habían mantenido una actitud amistosa hacia los misioneros occidentales. Por lo tanto, no solo investigaron sobre los delitos de estos misioneros tales como engañar al pueblo chino, conspirar con otros partidos u otros miembros y pretender entrometerse en la

⁸⁰ XU, Changzhi (editor), *Escritos que ponen al descubierto ...*, tomo I.

vida de los chinos, sino que también propusieron preguntas tales como “¿quién les está dando apoyo?”, “¿con qué tipo de documento pueden pasar la frontera y el puerto nacional?”, “cómo pueden transitar por la región fronteriza sin provocar la sospecha de los soldados oficiales?”⁸¹ Estas preguntas fueron muy duras. De acuerdo con el *Código de la dinastía Ming*, los extranjeros sin autorización debieron obedecer las leyes destinadas a “pasar la frontera y el puerto nacional” y las relativas a la “inspección de espías”. Los soldados y habitantes que no preguntaron sobre sus orígenes o ayudaron a estos extranjeros a esconderse pudieron ser transportados a un lugar distante para la servidumbre militar o expulsados de esta misma ciudad. Las leyes fueron muy estrictas. En el *Código de la dinastía Ming*, se escribió en los siguientes términos:

“los que permitieron el paso de la frontera y el puerto nacional sin autorización fueron condenados a recibir 80 varazos; en el caso de que los soldados no les hubiesen permitido pasar la frontera y el puerto nacional, los que hubiesen insistido en pasarlos, fueron condenados a recibir 90 varazos; si pasaron 'la región fronteriza', fueron condenados a recibir 100 varazos y posterior destierro a 3,000 kilómetros; los que salieron del país fueron condenados a muerte.”⁸²

En los procesos de investigación acerca de quienes ofrecieron conveniencia a los misioneros occidentales, los letrados que iniciaron el movimiento anticlerical en Nanjing apuntaron directamente a sus oponentes políticos, los miembros del Partido Donglin y otros “caballeros” a quienes no toleraban, como Xu Guangqi. De esta manera, las contradicciones en la naturaleza de la lucha política internacional entre los conservadores de la corte imperial de China y las fuerzas conservadoras en las reformas antirreligiosas de Europa, se mezclaron con la “lucha entre partidos” de la corte imperial. La situación era muy complicada.

⁸¹ *Ibidem*, tomo I.

⁸² *Código de la dinastía Ming*, tomo CLXVII.

2. Factor social: pensamiento confuciano, choque con la costumbre matrimonial, culto a los antepasados y no a divinidad, etc.

Hoy en día, hemos superado el absolutismo de considerar a todos los misioneros como “pioneros” de la colonización, o criticar sus actividades en China con una generalización de “actos de invasión cultural”; no obstante, en los estudios actuales en este campo, se nota una tendencia de sobre-estimar la función de los misioneros en la promoción de intercambios culturales.

En cuanto a los intercambios culturales sino-españoles durante los siglos XVI y el XVII, que no llegaron a tener una influencia profunda ni amplia, ese fenómeno se atribuiría a varios aspectos: primero, el carácter reservado de la cultura tradicional china; segundo, el exclusivismo de los letrados chinos; tercero, la “defensa del exterior” basada en esta psicología.

Los debates entre los miembros de la Misión en China fueron un reflejo de los conflictos culturales en China al conocer el cristianismo que provenían desde fuera. En la Residencia de Nanjing, por el estímulo del expansionismo religioso que había crecido perniciosamente después del Gran Descubrimiento Geográfico, Longobardi pretendió crear una “Provincia China” directamente subordinada a la Santa Sede. En defensa de la “pureza” del cristianismo, él promulgó una serie de medidas “radicales” contrarias a la “política de adaptación”.

Tanto Pantoja como Ricci, igual que unos otros compañeros de la misma línea, sostenían que las prácticas de los chinos eran costumbres sociales que merecerían respetarse, tales como la ofrenda de sacrificios al Cielo y a los antepasados, la asistencia a la ceremonia como muestra de respeto a Confucio; por esa razón, habían tomado la actitud de reconocer tácitamente estas acciones rituales de los creyentes chinos. En cambio, Longobardi lo miraba como actos idólatras y los prohibió rigurosamente la adhesión de los creyentes locales a estas prácticas, lo cual provocó una indignación muy fuerte entre los letrados chinos.

A diferencia de la reconciliación cultural aplicada anteriormente, Longobardi enfatizó las diferencias entre las doctrinas cristianas y las teorías confucianas, de ahí que los letrados chinos empezaron a atacar el cristianismo, tachándolo de “sectarismo

heterodoxo". Otro factor que empeoró radicalmente la situación fue, Longobardi, para realizar su ambición de establecer una "Provincia China de la Evangelización", manifestó el vehemente deseo de ampliar las congregaciones católicas y desvió la estrategia de evangelización desde la capa de letrados hacia las masas. El incremento de actividades religiosas masivas encendió alarma a las autoridades de Nanjing.

La política radical de exclusivismo aplicada por Longobardi terminó por provocar una fuerte reacción anticristiano en la sociedad china, el famoso "Incidente de Nanjing", que causó gran impacto dentro y fuera del país. El movimiento empezó desde Nanjing y se extendió rápidamente por toda la nación. La empresa de evangelización creada con grandes esfuerzos de la Compañía de Jesús afrontaba el peligro de destrucción.

Después de estallarse el "Incidente de Nanjing", con intención de atenuar la efervescente revuelta anticristiana, Diego de Pantoja escribió el artículo titulado *Refutación*⁸³, desde la perspectiva de la "política de adaptación", volvió a argumentar la coincidencia entre las doctrinas cristianas y los dogmas confucianos. Pese a ello, el conflicto desencadenado por Longobardi entre las dos culturas de diferentes naturales se había convertido en una confrontación política aguda, como consecuencia, ni el propio Pantoja podría evitar el destino de ser expulsado de China. En 1617, después de que el emperador Wanli promulgó el "Edicto Imperial de la Prohibición de la Iglesia", Pantoja se vio obligado a alejarse de Beijing. El año siguiente, Pantoja murió por enfermedad en Macao, concluyendo de esa manera sus veintiún años como misionero evangélico en China.

China era un país de tradición atea. Lo que Longobardi enfrentó en China no fue un tipo de religión opuesta al cristianismo, sino un sistema filosófico cultural con una larga historia y una rica herencia nacional que se desarrollaba de forma independiente. Por lo tanto, cuando Longobardi intentó asimilar la cultura china junto a los contenidos culturales de las religiones europeas, inevitablemente provocó un conflicto entre la cultura china y la occidental.

⁸³ Según el profesor ZHANG, Kai, está conservado en la Biblioteca Nacional de París.

Longobardi no solo ignoró las graves consecuencias que podían causar los conflictos culturales, sino que determinó su objetivo en establecer una “provincia misionera” independiente en China. Es posible imaginar que, si Nicolás Longobardi quisiera establecer una organización eclesiástica perteneciente al Papa bajo el sistema jerárquico, en un país soberano e independiente como China, además de provocar un conflicto político y una feroz confrontación, ¿podría haber otros resultados? Bajo tales circunstancias, Nicolas Longobardi, junto a su erróneo pensamiento estratégico, rápidamente introdujo en la Residencia de Nanjing, que ya había caído en los conflictos culturales, al abad de la confrontación política.

Los burócratas conservadores de finales de la dinastía Ming no solo fueron protectores del neoconfucionismo, sino que también fueron políticos con mucha experiencia en el campo de la lucha política. Fueron a la vez inteligentes, astutos, volubles y crueles. Por necesidad de la lucha política, cuando se dieron cuenta de que Longobardi y otros misioneros habían aplicado una estrategia errónea en cuanto a la difusión del evangelio, atribuyeron estas actividades misioneras organizadas por la Residencia de Nanjing y sus doctrinas religiosas, a la controversia entre “la justicia” y “la maldad”. Mientras tanto, provocaron el crecimiento de la opinión pública contraria al cristianismo con el objetivo de mantener la legitimidad de las normas cardinales y de las virtudes constantes. Más tarde, mediante la revelación de las actividades sociales organizadas por la Residencia de Nanjing y sus vínculos con el mundo exterior, señalaron que los misioneros occidentales pretendían mezclar el “Gran Oeste” con la “Gran Dinastía Ming” y establecer de esta forma “un nuevo estado” dentro de China, y destacaron que también habían mantenido contacto con países extranjeros. Con el objetivo de mantener la base fundamental de la vida nacional, debían abatir a los misioneros occidentales, ya que no podían tolerarlos. Estos burócratas conservadores pusieron de relieve los límites entre “Xia” (China) y “Yi” (extranjero), lo cual supuso un duro ataque para los misioneros occidentales. Llegado este punto, estas acciones no solo habían conducido a los misioneros occidentales a situaciones difíciles, sino que también había alejado a los letrados chinos que antes mantenían buenas relaciones con ellos. De repente, las comunicaciones culturales entre Oriente y Occidente que acababan de ser creadas en Beijing, se vieron obstaculizadas.

Longobardi era muy firme en defender la pureza de la doctrina cristiana. En las actividades religiosas de la Residencia de Nanjing,, Longobardi por un lado insistía en las ceremonias cristianas, y por el otro, prohibía a los creyentes chinos la participación en las ofrendas al cielo, a los antepasados y a Confucio, lo que llevó a los letrados de Nanjing a creer que los misioneros occidentales eran hombres contrarios a la ética y la moralidad, y todo lo propagado por ello, un “absurdo heterodoxo”. Estas maneras provocaron un disgusto hacia la Residencia de Nanjing por parte de aquellos intelectuales anticristianos. Ellos escribieron informaron a la Corte de las actividades de la Residencia. Acerca de los rituales y las actividades religiosas de la Residencia de Nanjing, pese a que se encuentra casi nada de documentación china en que describiera la situación, se puede tener una idea a través de un texto escrito por el fray Antonio de Santa María Caballero, franciscano español. En el cual, nos describía un funeral cristiano en Jinan a medianos del siglo XVII:

Para celebrar una ceremonia fúnebre, se reunieron un gran grupo de creyentes, formado por hombres y mujeres. Los creyentes estaban alineados y portaban el estandarte bordado con la cruz de la Santa Cruz, caminando a la vez que coreaban himnos y cruzaban la ciudad para acompañar a los difuntos hasta el cementerio. Esta acción puede considerarse como una proclamación silenciosa de la ley de Dios: *“A día de hoy, podemos divulgar públicamente nuestra creencia sagrada en China, de manera tan amplia que pueden pegarse las imágenes de Jesucristo y Santa María en las puertas de las residencias situadas en las calles o los mercados por dónde pasan los creyentes cristianos durante todo el año. Para aquellos que no son creyentes del cristianismo, el 'Dios de la puerta' se establece bajo la idea de proteger la creencia religiosa, destruyendo de manera espiritual a todos los demonios pintados.”* Muchas mujeres devotas llevaban unos preciosos ornamentos en la cabeza, que a menudo tenían forma de cruz y estaban hechos de plata, oro u otros materiales. Tanto los hombres como las mujeres llevaban intrépidamente rosarios colgados en su cuello, mientras caminaban por las calles, mercados y pueblos⁸⁴.

⁸⁴ VATH, Alfons SJ, *Biografía de Johann Adam Schall von Bell*, obra traducida por YANG Bingchen, Prensa Comercial, versión del año 1949, pp. 346-347. Edición china: 魏特著、杨丙辰译：《汤若望传》，商务印书馆 1949 年版，第 346-347 页。

China fue un país que contaba con las tradiciones de venerar al Cielo y a sus antepasados, así como los *folklores* ingenuos. “La devoción filial” fue el contenido central de la ideología de benevolencia del confucianismo y también se convirtió en la norma común aceptada por toda la sociedad. Matteo Ricci y Diego de Pantoja conocieron de primera mano el hecho de que la veneración a los antepasados tenía un gran impacto psicológico general en el pueblo chino. Por este motivo, consideraban que las actividades de veneración a sus antepasados solo eran una forma de expresar “sus sentimientos y recuerdos” hacia los mismos. En otras palabras, solo consideraron los rituales de veneración como un comportamiento social y político, por lo que le dieron su consentimiento. Después de la muerte de Ricci, Diego de Pantoja y Sabatino de Ursis, estos hechos continuaron en la Residencia de Beijing, por lo que ésta no realizó ninguna crítica explícita sobre el trabajo de los misioneros realizado en la misma.

Sin embargo, Longobardi prohibió a los creyentes chinos venerar a sus antepasados en la Residencia de Nanjing e inmediatamente provocó la irritación de los letrados oficiales, que consideraban que esta era una medida contraria a la ética feudal, a los principios de Dios y a la ética humana. Enfrentados contra las tres fuerzas del Sangha, el budismo y el taoísmo, Matteo Ricci y Diego de Pantoja siempre consideraron la alianza con los eruditos confucianos y la oposición contra los creyentes budistas, como una de las principales estrategias del trabajo de los misioneros en China, con el propósito de deshacerse del aislamiento en su sociedad. No obstante, después de prohibir a los creyentes venerar a sus antepasados, Longobardi dio con una excusa aun más conveniente para movilizar la opinión pública hacia la oposición en contra de los misioneros occidentales, buscando alianzas entre los letrados antirreligiosos y los creyentes budistas.

Los cortesanos, encabezados por Shen Que, creían que la participación de los miembros occidentales en la revisión del calendario contravenía las leyes de los Ming, que despreciaban los deberes filiales, insistiendo en la inutilidad de las ofrendas a los antepasados, y que las donaciones que realizaban a los creyentes no tenían otro objetivo que el de comprar la adhesión del pueblo. *“Todo lo arriba mencionado no puede sin alarmarnos. Para evitar consecuencias negativas, rogamos a Su Majestad*

que ordene a los Ministerios de los Ritos y de los Asuntos Militares examinar conjuntamente este asunto. Si lo que he dicho responde a la verdad, hay que juzgar a los culpables según la ley y expulsar de China al resto dentro de un plazo definido". Al final del escrito, Shen proponía iniciar una investigación de los siguientes aspectos: ¿Cómo habían podido los misioneros entrar furtivamente en el continente chino?, ¿cómo conseguían cubrir sus gastos diarios? ¿Quién les había dado tales facilidades⁸⁵?

3. Dificultad por el idioma

Desde cuando estaba en Japón, los misionero ya notaba el gran obstáculo que consistía por no conocer el idioma local. Por el contacto con los japoneses, Francisco Javier llegó a la conclusión de que Japón era el lugar ideal para cumplir con su sueño de construir un reinado milenario del cristianismo, y consideró que los japoneses eran las personas más sobresalientes que se encontraban en la Tierra, pues tenían disciplina y virtud. No obstante, en seguida encontró una primera dificultad en sus actividades misioneras al chocar con la barrera del idioma.

Francisco Javier, con la ayuda de gente local, también consiguió escribir un breve libro litúrgico en japonés. Sin embargo, solo dominando el idioma local podrían obtener avances en las actividades misioneras, y este asunto se convirtió en uno de los puntos de partida más importantes para la estrategia del jesuita para la difusión de la religión cristiana en Oriente.

Después de la muerte de Matteo Ricci, Longobardi pidió a los jesuitas residentes en China que trataran todos los términos importantes relacionados con las doctrinas del cristianismo, según el principio de la transliteración. Esta petición aumentó la dificultad de comprender las doctrinas cristianas para la sociedad china. Desde el surgimiento de "la controversia de los ritos", Diego de Pantoja también se vio obligado a explicar algunos términos clave de las doctrinas cristianas a través de la transliteración, bajo circunstancias que no admitían otra alternativa. Cuando explicó el concepto de la "Trinidad", escribió: *"Al hablar de la naturaleza de Dios, este puede existir como tres hipóstasis, en concreto, Dios 'Ba De Le', Dios 'Fei Lue' y Dios 'Si Bi Li*

⁸⁵ XU, Changzhi (editor), *Escritos que ponen al descubierto la heterodoxia*, tomo I.

Duo'. En realidad, Dios 'Ba De Le' significa el Padre, Dios 'Fei Lue' corresponde al Hijo y Dios 'Si Bi Li Duo' al Espíritu Santo.⁸⁶” Imagínense, ¿a qué concepto podía llegar un intelectual chino y qué tipo de impresión podía producirle, tras haber leído este párrafo? Ya que Diego de Pantoja había obtenido una comprensión profunda de la sociedad china, debió darse cuenta de que explicar el concepto de “Trinidad” utilizando la transliteración, solo podía causar la confusión ideológica de la gente. Por lo tanto, cuando tenía que mencionar el concepto de la “Trinidad”, se limitaba a tratar el aspecto del esoterismo de la misma.

⁸⁶ PANTOJA, Diego de, *Segunda parte del tratado sobre la idea verdadera de Dios*, tomo II, p.29. (Edición china)

Conclusiones

La Evangelización era tanto un objetivo fundamental como un soporte esencial para la expansión portuguesa. Las condiciones de cada región definieron que las maneras de difusión religiosa no serían uniforme. A pesar de que la iniciativa de muchos misioneros tenía una coherencia con el objetivo de la Evangelización, con el tiempo la evolución produjo cambios inesperados a la hora de implantar la ideología cristiana en la mentalidad del pueblo local. Esta evolución se puso evidente a través de las diferentes maneras de evangelización en el territorio africano, americano, asiático y, como un caso especial, China.

Como lo que las pugnas por el control entre la Iglesia y el poder civil eran inevitables, sobre todo cuando los dos pilares de la Evangelización descubrían conflictos en la determinación de asuntos concretos y beneficios específicos. En la vida real, estas lucha se reflejaba claramente en el enfrentamiento entre el *Patronato real* y el *Vicariato apostólico*. La alianza entre la Cruz y la Corona, cuando llegó la fecha de caducidad por la no coincidencia de intereses, comenzaría a dar un giro hacia una debilidad paulatina.

Los misioneros jesuitas fueron precursores de los intercambios culturales entre el Occidente y China. Vieron a China con ilusión de cristianizar la tierra; pero las condiciones históricas de las postrimerías de la dinastía Ming no le fueron favorables. Por eso, este ideal se quedó como un sueño sin poder cumplirse. No obstante, el papel que desempeñaban como pioneros en los intercambios culturales entre China y el mundo occidental tenía un significado histórico transcendental.

El objetivo de la Compañía de Jesús de persistir en la “política de adaptación” era alcanzar la meta final de cristianizar toda China bajo la premisa de evitar conflictos culturales Oriente-Occidente o confrontación política. No obstante, el avance de dicha estrategia no dependía exclusivamente de la voluntad de Francisco Javier, puesto que las actividades evangélicas de la Residencia de Misión en China representaba una tendencia progresiva de intercambios culturales. Al contrario de su iniciativa, el

resultado de la aplicación de la “política de aplicación” consistió en una contradicción de su ideal original, motivo de que los misioneros jesuitas se cayeron profundamente en un dilema imposible de resolver.

La evolución de la “política de adaptación” en la evangelización en China consta que la sociedad china contiene unas características particulares en comparación con otros pueblos incluidos en ese proyecto religioso. Dicho aspecto, podría ser un elemento favorable si puede ser suficientemente respetado, o bien podría ser un obstáculo sin posibilidad de eliminar en caso contrario. Para China, una tierra inmensa y con cultura nativa y tradición arraigada, una manera recomendable de llevar a cabo el intercambio cultural y religioso sería “canalizar el río según la forma geográfica”. De esta manera, la comunicación podría llegar a ser una interacción que daría fruto a un largo plazo.

“La historia no se repite, pero muchas veces rima.” Esta frase de Mark Twain sigue vigente hasta nuestro tiempo. Hoy en día, se plantea el interrogante de si la humanidad caminará hacia la globalización, o se desviará hacia un pluralismo y nacionalismo aún más marcado; o bien, como lo pronosticado por algunos eruditos occidentales que entraremos en una época de “confrontaciones de civilizaciones”. Este dilema, preocupa a centenares de millones de seres humanos, ha traído como consecuencia la aparición de una “fiebre cultural” a escala mundial. En esta circunstancia, un estudio del periodo de encuentro y choques entre civilizaciones de distintas naturalezas desde el gran descubrimiento geográfico, con objetivo de descubrir la razón general que promueve el desarrollo de la cultura humana.

Remontando a esta época histórica, recordando las figuras de jesuitas en sus teorías y prácticas de “política de adaptación” aplicadas en la Evangelización de China, no podemos negar que fueron precisamente ellos que abrieron la ventana para el conocimiento mutuo entre el Oriente y el Occidente. El gran descubrimiento geográfico proporcionó una vía de comunicación cultural entre el mundo oriental y el occidental, al mismo tiempo, despertó el interés de conocimiento mutuo entre los dos lados. En este sentido, los misioneros hicieron contribución importante. en ese período histórico, después del gran descubrimiento geográfico, la civilización occidental se

encontraba en una era de comunicación sin precedentes. Tanto los países europeos como las organizaciones eclesiales estaban ansiosos por entender las verdaderas condiciones nacionales de China a fin de servir de base para formular su correspondiente política en China.

Bibliografía

Fuentes primarias

Documenta Indica, Ed. J. Wicki S.J., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-1988.

FRANCISCO XAVIER, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979

TRIGAULT, Nicolas, *Entrata nella Cina dei padri della Compagnia del Gesù*, Napoli, Lazzaro Scoriglio, 1622

VALIGNANO, Alessandro, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944, Vol.2

VALIGNANO, Alessandro, *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y China (1598)*, Osaka, 1998.

Libros

BAILEY, Gaurin Alexander, *Art on the Jesuits Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, University of Toronto Press, 1999

BARRETO, Luís Filipe, *Macau: poder e saber*, Lisboa, Editorial Presença, 2006.

BOXER, Charles Ralph

- *Fidalgos in the Far East (1550-1770), Fact and Fancy in the History of Macao*, New York, 1968
- *The Church Militant and Iberian Expansion (1440-1770)*, John Hopkins University, London, 1978
- *The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825*, HUTCHINSON & CO (Publishers) LTD, London, 1969

CARMO, Antonio, "Portuguese Eastern Patronage, The Portuguese Mission in China and Macau", en *Encounter of Cultures, Eight Centuries of Portuguese Mission Work*, Foundation Banco, Comercial Portugues, 1996

COSTELLOE, M. Joseph. Translated and Introduced by, *The Letters and Instructions of Francis Xavier*, The Institute of Jesuit Sources, St Louis, Missouri, 1992

DUNNE, George H, *Generation of Giants: The First Jesuits in China*, Editorial Burns & Oates, London, 1962

HEEREN, J.J., "Bishop Della Chiesa and the Story of Lost Grave", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, 54, 1923

HSIA R, PO-CHIA, *The World of the Catholic Renewal, 1540-1770*, Edition of Pennsylvania State University, 2005

LACH, Donald F. & KLEY, Edwin J, *Asia in the Making of Europe*, Vol. 1, University of Chicago Press, 1971

LOUREIRO, Rui Manuel, *Nas partes da China-Colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2009.

MENSERT, P. George, "El establecimiento del sistema católico durante el reinado de Kangxi", también ver LUO, Guang, "Historia y evolución de las administraciones católicas en China", en *Colección de documentos de la Evangelización católica en China*

MOFFET, Samul H., *A History of Christianity in Asia (1500-1900)*, Vol.2, American Society of Missiology Society, Orbis Books, 1998

MUNDADAN, A. Mathias

- *The Arrival of the Portuguese in India and the Thomas Christians under Mar Jacob, 1498-1552*, Bangalore, 1967
- *The First Contacts of the Thomas Christians with the Portuguese*, Bulletin of Church History, Association of India, Special Number, November 1963
- *History of Christianity in India*, Vol. 1, Church History Association of India, 1989

MUNGELLO, D. E., *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.

NOLL Roy R. (ed), "*100 Roman Documents Concerning the Chinese Rite Controversy (1645-1941)*", The Ricci Institute of Chinese-Western Cultural History, 1992

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998. Dissertação de Doutoramento.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo (Coordination), RODRIGUES, José Damião – OLIVEIRA, Pedro Aires (Contributor), *História da Expansão e do Império Português*, A Esfera Dos Livros, 2014

PANTOJA, Diego de, *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reino*, Sevilla, 1605

RICCI, Mateo, S.J., *Costumbres y religiones de China*, versión castellana de su obra *Della Entrata della Compagnia di Giesú e Christianità nelle Cina*, Ediciones Universidad del Salvador y Diego de Torres, Argentina, 1985

RUI, Manuel Loureiro, *Fidalgos, Missionários e Mandarins: Portugal e a China no Século XVI*, Fundacion Oriente, 2000

SCHURMANN, Franz e SCHELL, Orville, *China Imperial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

SCHWARTZ, B., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press, 1985.

SPENCE, Jonathan D., *El palacio de la memoria de Matteo Ricci*, Barcelona, Tusquets Editores, 2002.

TOYNBEE, Arnold Joseph & TOYNBEE, Philip, *Comparing Notes: A Dialogue across a Generation*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1963

TAKASE, Koichiro, “Japón en la conquista española y portuguesa en la época de Gran Navegación”, en *Estudios de la Época Cristiana*, Editorial Yanbo, 1977

YAN, Kejia, *Catholic Church in China*, traducido por CHEN, Shujie, China International Press, Beijing, 2004

Libros con versión original en chino

XU, Bo (coords.), Editorial Popular de Shanghai, 1992, 《人类与大地母亲》 (*Ren lei yu da di mu qin*)

GU, Weimin, *In the Name of God and Profit. History of Early Expansion of Portuguese Empire (1415-1700)*, Social Sciences Academic Press (China), Beijing, 2013, 《“以天主和利益的名义”——早期葡萄牙海洋扩张的历史》，顾卫民（著），社会科学文献出版社，北京

QI, Yinping, “El plan de conquista de China de España y Portugal en el siglo XVI y las reacciones de la Iglesia”

ZHANG, Kai, *Diego de Pantoja y China*, 《庞迪我与中国》 (*Pang Di Wo Yu Zhong Guo*), Editorial La Biblioteca Nacional de Beijing, Beijing, 1997

ZHENG, Miaobing, *La divinidad cultural de doble caras en la colonización*, 《殖民沧桑中的文化双面神》 (*Zhi min cang sang zhong de wen hua shuang mian shen*), Editorial Mingchuang, Macao, 2004

Artículos

BOSCHI, Caio, “As Missões na África e no Oriente”, em *História da Expansão Portuguesa*, vol. II, Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 403-418.

DIAZ DE SEABRA, Leonor, “Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII), em *História Unisinos*, vol. 15, nº3, Brasil, 2011, pp.417-424

LOUREIRO, Rui Manuel, “A biblioteca de Matteo Ricci” em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China-Colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2009, pp. 249-265

LOUREIRO, Rui Manuel, “Origens do projecto jesuíta da conquista espiritual da China” em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China-Colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2009, pp. 95-113

LOUREIRO, Rui Manuel, “Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila” em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China-Colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2009, pp. 233-249

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, “A Diáspora Missionária” em João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coord.), *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores / Centro de Estudos de História Religiosa, 2000, pp. 255-313.

PINA, Isabel, “The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives” in *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, n.2, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2001. pp. 59-76

THOMAZ, Luís Filipe, “Descobrimentos e Evangelização, da Cruzada à Missão Pacífica”, in *Congresso Internacional de História – Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas – Actas*, 4 vols., Braga, 1992 vol. I, pp. 81-129.